

I spenningen mellom “ekteskapsnormen” og “kjærlighetsnormen”.

Norsk-somaliske jenter om samliv, intimitet og seksualitet.

Cecilie Thun



Cand.polit 1992

Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi

Det samfunnsvitenskapelige fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2004

Sammendrag

Temaet for hovedoppgaven er norsk-somaliske jenter og samliv, intimitet og seksualitet. Jeg undersøker hvordan jenter med en somalisk og muslimsk bakgrunn forholder seg til kjæreste, ekteskap og seksualitet i sin hverdagspraksis i Norge. Undersøkelsen er basert på kvalitative intervjuer med seks norsk-somaliske jenter i alderen 18-24 år som kom til Norge i barndom eller tidlig ungdom. Identitetsutforming står sentralt, og oppgaven synliggjør løsninger de forhandler fram, i spenningen mellom ulike, og til dels motstridende, normsett.

Informantene i undersøkelsen forteller at idealet for somaliske jenter er å ikke ha intim kontakt med gutter. Ekteskap er den eneste måten å være kjærester på. Denne "ekteskapsnormen" gjelder også for norsk-somaliske jenter. Samtidig opplever jentene et annet ideal i Norge, som kalles "kjærlighetsnormen". Her aksepteres intime relasjoner mellom ugifte jenter og gutter, så lenge det er kjærlighet inne i bildet og ungdommene er "modne" nok. Disse relasjonene kan også romme fullbyrdede seksuelle forhold. I spenningen mellom disse to ulike normsettene har de norsk-somaliske jentene utformet en kjærestepraksis som viser stor variasjon. Noen lever i tråd med "ekteskapsnormen", og oppfører seg som "ordentlige" jenter, men også innenfor denne gruppa finnes ulike grenser og fleksible kompromisser. Andre har brutt med "ekteskapsnormen" og opplever seg som "frigjorte" jenter som lever mer i tråd med "kjærlighetsnormen", men også blant disse er det variasjon.

For de "frigjorte" jentene har det vært vanskelig å bryte med "ekteskapsnormen". Noen har opplevd å måtte bryte med familien fordi de har utfordret tradisjonelle kjønnsforståelser, og ikke levd opp til idealet om å være en "ordentlig" jente. Samtidig opplever disse "frigjorte" jentene et større handlingsrom fordi de har brutt med et normsett som de mener er begrensende for kvinner. De ønsker likevel ikke å bryte helt med sin somaliske bakgrunn. De synes dessuten det er vanskelig å få tilskrevet en identitet både fra minoritetsgruppa og majoritetssamfunnet. Minoritetsgruppa ser på dem som "overintegerte", "norske" og " horer", mens majoritetssamfunnet ser dem som "ofre" for en undertrykkende kultur. De "ordentlige" jentene opplever også majoritetssamfunnets syn på dem som "ofre", undertrykte og passive, og de syns det er vanskelig å få forståelse for at de har valgt å leve i tråd med "ekteskapsnormen".

Felles for alle informantene er at de har blitt sosialisert inn i en forståelsesramme der "ekteskapsnormen" står sentralt. Ungdomstida har vært preget av forhandlinger med foreldre, venner og seg selv om hva som er tillatt og forbudt. Gjennom forhandlingene har normene blitt oppdaget og utforsket, og i møte med en annen forståelsesramme har prosessen blitt

ekstra tydelig, og i noen tilfeller smertefull. Noen normer har blitt forandret og avvist, andre har blitt internalisert og akseptert. Historiene viser at de aktivt motarbeider tilskrevne identiteter fra både minoritetsgruppa og majoritetsgruppa.

Konklusjonen blir at det kan oppleves problematisk å forhandle fram kompromisser på kjønnsområdet. Historiene i mitt materiale om brudd med "ekteskapsnormen", og i noen tilfeller brudd med familien, viser at ulike normsett ikke så lett kan kombineres. De "frigjorte" jentene har både mest å vinne, i form av større selvstendighet, og mest å tape, ved å bryte. Samtidig er det ikke slik at alle norsk-somaliske jenter må bryte med familien for å oppnå selvstendighet og likestilling. Det er også mulig å forhandle fram kompromisser på kjønnsområdet, men det går oftest en grense ved samleie. Jentene har valgt ulike strategier og legitimerer sine valg forskjellig. På tross av begrensninger og "treghet" på kjønnsområdet, er det kompromisser og fleksible løsninger som karakteriserer mine informanter. Samtlige har forhandlet fram nye måter å være jente på i spenningsrommet mellom ulike forståelsesrammer. De ønsker alle å bli akseptert som både "norske" og "somaliske", ikke enten – eller. Men hva det innebærer å være "midt i mellom", varierer for den enkelte.

Forord

Først og fremst vil jeg takke informantene, som er anonyme. Takk for at dere ville dele historiene deres med meg! Dernest vil jeg takke han som satte meg i kontakt med de første informantene. Av hensyn til deres anonymitet vil jeg også holde han anonym.

En stor takk til hovedveileder Willy Pedersen som har veiledet meg gjennom hele den prosessen det er å skrive en hovedoppgave. Takk også til biveileder Katrine Fangen som kom med mange konstruktive innspill i slutfasen.

Takk til Bashe Musse, leder i Himmilo Youth in Norway for interessante samtaler og mye velvilje.

Jeg vil også takke alle medstudenter på sosiologi for godt faglig og sosialt miljø – dere har vært med på å gjøre Blindernhverdagen og oppgaveskrivinga til en lærerik og morsom opplevelse. Tusen takk til Sveinung Sandberg som leste hele oppgaven og kom med mange gode forslag. Takk til Kristin Eide som tok seg tid til å lese et kapittel i en travel innspurt. En spesiell takk til Kristine H. Solgaard som, i tillegg til å lese deler av oppgaven, passa Sindre i de siste ukene før innlevering.

Takk også til familien for barnepass, og spesielt til Mamma og Pappa fordi dere alltid er der for oss. Sist, men ikke minst: Takk til Carl Henrik for din støtte og kjærighet, og til Sindre fordi du har kommet inn i livet mitt. Din ankomst gjorde at jeg tok ett års pause fra hovedoppgaven, men du gir også masse inspirasjon og dessuten god adspredelse i slutfasen!

Oslo, november 2004

Cecilie Thun

KAP. 1. INTRODUKSJON 1

1. Innledning	1
2. Problemstilling	2
3. Kvinners stilling i Somalia	2
4. Bakgrunn for at det er somaliske flyktninger i Norge	4
5. Somaliere i Norge	5
6. Somaliere i norske medier – et dystert bilde	6
7. Den videre gangen i hovedoppgaven	7

KAP. 2. TEORETISK BAKGRUNN OG SENTRALE BEGREPER 9

1. Innledning	9
2. Spenning mellom kollektivism og individualisme	9
3. Teorier om kultur og identitet	11
3.1 Kulturpendler	11
3.2 Kreolisering og hybriditet	11
3.3 Integrert plural identitet	13
3.4 Identitetsarbeid	14
4. Teorier om kjønn, kjønnsroller og seksualitet	15
4.1 Kvinners symbolske seksualitet	16
4.2 Begrensninger gjennom habitus og kroppens tegn	17
5. Oppsummerende diskusjon	18

KAP. 3. METODE 21

1. Innledning	21
2. Informantene	21
3. Intervjuene	23
4. Analysen	24
5. Ethiske dilemmaer	26
5.1 Om å forske på minoriteter	26
5.2 Intervjurelasjonen	27
5.3 Sensitive temaer	28
5.4 Anonymitet	29

KAP. 4. FORELSKELSE OG KJÆRESTER 33

1. Innledning	33
2. Jentenes kjærestehistorier	33
2.1 Fathia og Leyla: Kjærester i skjul	33

2.2 Aman og Haweeya: Kjærester i åpenhet	35
2.3 Aisha: Ikke kjæreste før ekteskap	37
3. Idealet innenfor en somalisk og muslimsk forståelsesramme: "Ekteskapsnormen"	37
3.1 Ekteskap eneste måten å være kjæreste på	37
3.2 Ideal og praksis	38
3.3 Når ordet "kjæreste" ikke finnes	39
4. Ulik kjærestepraksis	40
4.1 Samsvar mellom indre og ytre hijab	40
4.2 Avvik fra idealet	41
5. Generasjonsmotsetninger – kompromisser eller brudd?	42
5.1 Stor variasjonsbredde	42
5.2 Konflikter i spenningen mellom lydighet og selvstendighet	44
5.3 Foreldrenes redsel for at døtrene skal bli for "norske"	45
6. Oppsummering: Ulike måter å forholde seg til "ekteskapsnormen" i en norsk kontekst	47
 KAP. 5. EKTESKAP	 49
1. Innledning	49
2. Jentenes tanker om ekteskap	49
2.1 Aman og Sahra: Fra "typisk somalisk tankegang" til "typisk norsk tankegang"	49
2.2 Aisha: Ekteskap i tråd med Koranen	51
2.3 Leyla: Koranen som ideal – men ikke helt som praksis...	52
3. "Ekteskapsnormen" i Somalia og blant somaliere i Norge	54
3.1 Familie og ekteskap sentralt innenfor "ekteskapsnormen"	54
3.2 Ulike løsninger innenfor rammen av arrangerte ekteskap	55
3.3 Hvordan treffer ei "ordentlig" jente en ektemann?	57
4. "Kjærlighetsnormen"	58
4.1 Rett til å velge ektemann selv	58
4.2 En romantisk forestilling om å møte "Den rette"	60
4.3 Idealet om likestilling	62
4.4 Likestilling – typisk norsk?	65
5. "Ordentlige jenter" og "frigjorte jenter" – ulike ønsker og valg	65
6. Oppsummering: Romantisk kjærlighet og likestilling	67
 KAP. 6. SEKSUALITET OG KJØNNSROLLER	 69
1. Innledning	69
2. Tre jenter – tre ulike erfaringer og syn på seksualitet	69
2.1 Aman: Sex før ekteskap	69
2.2 Aisha: Ikke sex eller noe intim kontakt før ekteskap	70
2.3 Haweeya: "Grensen går ved livet og ned"	71
3. "Ekteskapsnormen" og idealet om å være en "ordentlig" jente	72
3.1 Sex kun tillatt innenfor ekteskapet	72
3.2 Seksualitet er tabu og fremstilles som noe negativt	73
3.3 "Ekteskapsnormen" som ideal for begge kjønn, men ikke i praksis	74
3.4 Kontroll av kvinnelig seksualitet; skam og tap av ære	75
3.5 Omskjæring	77

4. "Kjærlighetsnormen"	80
4.1 <i>Kjærlighet som kontrollmekanisme for seksualitet</i>	80
4.2 <i>Ideal om likestilling, men ikke i praksis</i>	81
5. Ulike løsninger i spenningsrommet mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen"	83
5.1 <i>Jomfruhinna som klar grense eller "alt er sex"?</i>	83
5.2 <i>Legitimering av sex: Romantisk kjærlighet, seksuell nytelse, Koranen eller andre grunner?</i>	85
6. Oppsummering: Seksualitet i spenningen mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen"	87
KAP. 7 KJØNNSENTITETER I ENDRING	89
1. Innledning	89
2. Islams rolle i identitetskonstruksjon	90
2.1 <i>Islam i forhandlinger om kjønn</i>	90
2.2 <i>Religion både kroppsliggjort og reflektert</i>	91
3. Om identitet – kreative kulturelle kreoler?	93
3.1 <i>"Jeg er begge deler – både norsk og somalisk"</i>	93
3.2 <i>Integrert plural identitet</i>	94
3.3 <i>"Midt i mellom" ulike kulturelle strømninger</i>	96
4. Å være "midt i mellom" – også en sårbar posisjon	98
4.1 <i>Tilskrevet identitet</i>	98
5. "Frigjorte" og "ordentlige" jenter – ulike strategier mot kvinnefrigjøring	102
6. Brudd med "ekteskapsnormen" – større handlingsrom og frihet eller smerte og tap?	103
6.1 <i>Brudd med tradisjonelle kjønnsforståelser</i>	103
6.2 <i>Selvstendighet på bekostning av trygghet?</i>	104
7. Oppsummering: Nye måter å være jente på i spenningen mellom ulike forståelsesrammer	105
KAP. 8. AVSLUTTENDE DISKUSJON	109
1. "Ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen"	109
2. Kontinuitet eller endring?	109
LITTERATUR	115
VEDLEGG 1: INTERVJUGUIDE	121

KAP. 1. INTRODUKSJON

1. Innledning

Temaet for hovedoppgaven er norsk-somaliske jenter og samliv, intimitet og seksualitet. Jeg undersøker hvordan jenter med en somalisk og muslimsk¹ bakgrunn forholder seg til forelskelse, det å ha kjæreste, ekteskap og seksualitet i sin hverdagspraksis i Norge. Mange i det norske majoritetssamfunnet forbinder norsk-somaliske jenter med omskjæring og kvinneundertrykkende praksis etter at norsk-somaliske Kadra i "Rikets tilstand" på TV 2 i 2000 avslørte at afrikanske moskeers imamer støttet omskjæring. Gjennom media kan man få inntrykk av at jenter med somalisk og annen minoritetsbakgrunn enten må bryte med familien for å leve et godt og fritt liv, eller så forblir de undertrykt i hjemmet.

Målet med hovedoppgaven er å undersøke hvordan norsk-somaliske jenter selv opplever det å forholde seg til det annet kjønn når de bor og delvis er oppvokst i Norge, samtidig som de har en somalisk bakgrunn. Jeg har intervjuet både jenter som har opplevd konflikter og brudd med familien og utad framstår som "norske", og jenter som bor hos familien uten store konflikter og som ved første øyekast ser "tradisjonelle" ut. Jeg ønsker å undersøke hvilke normer norsk-somaliske jenter forholder seg til på kjønnets område innenfor en somalisk og en norsk forståelsesramme. Jeg er interessert i å høre hvilke idealer jentene opplever som dominerende innenfor de ulike forståelsesrammene, og hvordan deres praksis står i forhold til de dominerende forståelsene. Fokus vil være på jentenes praktiske løsninger når det gjelder forhold til gutter i spenningsrommet mellom en somalisk og norsk forståelsesramme. I tillegg vil jeg undersøke hva de tenker om ekteskap i framtida, og hvordan de legitimerer sine ønsker og valg. Jeg ønsker å undersøke om det medieskapte bildet av "tradisjonelle" jenter, som følger somaliske normer fordi de er tvunget til det, og av "moderne" jenter, som har brutt med familien og blitt helt "norske", har noe gjenklang i jentenes egne forståelser. Sagt på en annen måte: Er det slik at norsk-somaliske jenter *enten* må oppføre seg "norsk" *eller* "somalisk" når det gjelder forhold til det annet kjønn? Eller finnes det muligheter for kompromisser og fleksible løsninger i spenningsrommet mellom ulike forståelsesrammer?

¹ Islam har lang historie i Somalia. Den arabiske bosettingen er av eldre dato enn islam og immigrasjonen av arabiske kjøpmenn førte til at islam spredte seg raskt. Islam står sterkt i hele det somaliske folket i dag, og det er sunni-varianten av islam og shafi lovskole som er landets statsreligion. Somaliere har fra gammelt av hevdet at de stammer fra Profeten Muhammed, og denne noble herkomsten forener alle de somaliske klanene (Lewis 1967, Lewis 1994).

2. Problemstilling

Hvordan oppleves det for norsk-somaliske jenter å forholde seg til det annet kjønn i spenningen mellom en somalisk og en norsk forståelsesramme?

Delspørsmål:

Hvilke *normer* opplever jentene som dominerende innenfor en somalisk og en norsk forståelsesramme når det gjelder forhold til det annet kjønn og for kvinnelig oppførsel?

Hvordan skjer utformingen av jentenes *praktiske løsninger* i dette spenningsrommet, og hvordan *legitimeres* løsningene? Er det slik at jentene må velge mellom å følge enten somaliske eller norske normer på kjønnets område (*kontinuitet* eller *endring*)? Eller pendler de mellom ulike normsett avhengig av situasjon (*både-og*) og/eller henter de materiale fra ulike normsett og skaper en blanding (noe *unikt nytt*)?

Opplever jentene *dilemmaet* mellom en kollektiv orientering, der lojalitet til familien er sentralt, og en individualistisk orientering, med vekt på å ta selvstendige valg, i denne prosessen? Fører deres valg til *kompromiss* eller *brudd* med familien? Hvilke følger får jentenes valg/levemåter på kjønnets område for deres *identitetskonstruksjoner* og (*kjønns*)*identiteter*?

Oppleves det som *mulighetsgjørende* og en ressurs å vokse opp med to forståelsesrammer på kjønnets område, eller er det preget av *begrensninger* og konflikt? Hva skjer med de jentene som utfordrer tradisjonelle kjønnsforståelser?

3. Kvinners stilling i Somalia

Alle somaliere er født inn i en fars-slektslinje (*patrilineage*).² En kvinne hører til sin fars klan og tar ikke ektemannens navn når hun gifter seg, men hennes barn hører til deres fars klan

² Den enkelte mannlige somaliers sosiale tilknytning blir tradisjonelt bestemt av to forhold: At han blir født inn i en klan, *tol*, og at han inngår en sosial kontrakt med en blodsbandgruppe, *heer*. Det er blodsbandgruppene som gir individer politisk og juridisk status (Aasen 1982:51). Somaliere er delt opp i to store befolkningsgrupper, Saab og Samaal. Samaal-gruppen utgjør ca. 75 % av populasjonen og er delt opp i fire klaner, Darod, Hawie, Isaq og Dir. Disse klanene lever nord i landet og er i hovedsak nomadefolk. Saab utgjør ca. 20 % av befolkningen og er bosatt i sør. Denne gruppen er delt i to klaner, Digil og Rahanweyn. De driver også med jordbruk og håndverk. Disse seks hovedklanene er igjen oppdelt i undergrupper (Lewis 1980).

(Lewis 1967). Somalia er et mannsdominert samfunn, og slektslinjemodellen rangerer menn framfor kvinner politisk (Talle 2003:81). Mannens posisjon som overordnet kvinnen er basert på en sammenveving av kulturelle skikker og islamske tradisjoner. En kvinne har strengt tatt ingen juridisk identitet. Hun blir alltid behandlet som en mindreårig, et tilbehør til farens navn. Hun representeres av en mannlig slektning i alle viktige situasjoner. Selv om kvinner kan eie og omsette egne eiendeler, har de sjelden anledning til å gjøre det (Abdalla 1982:43).

På tross av mannlige slektslinjer og at menn har mer prestisje i det somaliske samfunnet, har kvinner likevel hatt stor rett til å bestemme og handle. I det nomadiske samfunnet³ er det kvinner som forvalter saue- og geiteflokkene, og som flytter transportkamelene med teltene til nye bosettingsplasser. I lange perioder lever kvinnene alene mens mennene er på vandring med kamelflokkene, og de har i stor grad ansvar for barna og familien i det daglige (Talle 2003:81-82). Kvinner utøver betydelig innflytelse i hjemmet, og gjennom dette kan de også ha påvirkning i offentlige spørsmål. Når kvinner gifter seg har de rett til tilstrekkelige midler til å klare seg selv, og hvis de føler seg misbrukt kan de vende tilbake til barndomshjemmet. Kvinner har rett til å eie, arve og gi bort eiendom ifølge islamske lovregler, og kan dermed forsøke å tvinge kravene gjennom i en religiøs domstol (Abdalla 1982, Barnes og Boddy 1994).

En jentes eller en kvinnes stilling i sin egen (fars) familie og i familien til mannen avhenger av hvordan hun oppfører seg. Det forventes at kvinner underkaster seg autoriteten til fedrene, brødrene og ektemennene. En kvinne er pålagt å være beskjeden, ærbar og vise selvdisciplin. Hun forventes å utøve selvkontroll, tålmodighet, ansvarsfølelse og å vise lydighet og ærbødighet overfor eldre mannlige slektninger. Hun må også gi uttrykk for selvfornektelse og offervilje. Aller viktigst er det at hun opptre i henhold til de moralreglene som slektssolidariteten fastsetter. Ved å adlyde sine overordnede og vise sømmelighet ute blant folk bekrefter en ung jente eller kvinne farens ære, det vil si hans "navn". De utfyller hverandre ved at han demonstrerer sine aktverdige dyder og beskytter og forsørger dem som er avhengige av han, mens hun gjennom sin ydmyke oppførsel viser omverdenen at han er verdig hennes respekt. Dette er idealet og det forventes at hun viser denne respekten fritt, uten at det er noen byrde for henne å gjøre det (Barnes og Boddy 1994:278-281).

³ Ca 80 % av befolkningen følger et nomadisk levesett (Tryggestad 1995:53). Nomadismen i Somalia var historisk en selvforsyningsøkonomi, med en egalitær og statsløs samfunnsstruktur. Det er likevel et komplisert samfunn med et innviklet nettverk av gjensidighetsbånd og informasjons- og kommunikasjonskanaler. Nomadisme er en fleksibel samfunnsform hvor husholdet eller den lille leiren av noen få hushold kan flytte seg raskt i forhold til beite og nedbør. Dette er en fordel når samfunnet er splittet opp i mange små uavhengige enheter: hushold, blodsbandgrupper og klaner (Aasen 1982:53).

For somalierne innebærer nomadetilværelsen frihet, verdighet og uavhengighet, og disse idealene gjelder også for kvinner selv om menn er mer i stand til å demonstrere dem. Det arabiske begrepet '*aql*' betyr "fornuft", og det innebærer å opptre sosialt fornuftig, evnen til å innse og følge både kulturelle idealer og Allahs lover. Kvinner manifesterer slik sosial fornuft og på den måten løser de delvis motsetningen mellom det at de aksepterer æresbegrepene og den begrensende evnen de har til å realisere dem, ved å frivillig bøye seg for autoritetene. Frivillig underkastelse er altså samtidig et tegn på uavhengighet og et tegn på beskjedenhet og sømmelighet. En kvinne skal oppføre seg sjenert, se ned når hun møter en mann og opptre sømmelig. Samme type passiv oppførsel forventes også av unge menn når de er sammen med eldre menn for å vise sin relative posisjon. Kvinner forventes ikke å oppføre seg slik i alle situasjoner, og når hun er sammen med "likemenn" skal hun være tapper, viljesterk og selvstendig. Hun må være sterk på en feminin måte, og ikke opptre maskulint eller utfordre mennenes autoritet (Abdalla 1982).

4. Bakgrunn for at det er somaliske flyktninger i Norge

Økningen i antall flyktninger fra Somalia til Norge samsvarer med utviklingen av borgerkrigen i landet. Borgerkrigen startet i 1988 i Nord-Somalia, og spredte seg gradvis. I 1991 kom det endelige kollapset for Somalia. 27. januar 1991 ble den somaliske diktatoren Siad Barre konfrontert med en overveldende allianse og flykta fra hovedstaden Mogadishu. Den somaliske staten sluttet å eksistere, og borgerkrigen endte i et totalt kaos. 18. mai 1991 løsrev Nord-Somalia seg og Republikken Somaliland erklærte sin selvstendighet. De dominerende opposisjonsbevegelsene klarte ikke å bli enige om en felles nasjonal politikk etter Barres fall. En ny borgerkrig brøt ut i november 1991, og resulterte i totalt anarki. På tross av en relativt homogen somalisk befolkningsgruppe,⁴ utviklet det seg en borgerkrig med sterke innslag av klan- og ættelinje-rivalisering. I løpet av 1992 vokste tallet på flyktninger og internt fordrevne til et urovekkende høyt nivå. Sivilbefolkningen levde under livsvilkår preget av sult, sykdom, vold og død. Borgerkrigen ble så omfattende og brutal at FN fant det nødvendig å sende en multinasjonal intervensjonsstyrke til landet. Desember 1992 startet "Operation Restore Hope" i Somalia. Den humanitære intervensjonen var i FNs regi under amerikansk kommando. Målet til FN var å opprette fred og gi mat til sultende somaliere. Den siste oppgaven hadde de noe suksess med, men de feilet med den første, og de siste FN-

⁴ Somalia er et av de svært få landene sør for Sahara der befolkningen utgjør en homogen, etnisk/kulturell gruppe. Det er også et av få afrikanske land der alle snakker samme språk, somalisk og felles religion, islam (Lewis 1994, Ehlers og Witze 1992).

soldatene trakk seg ut av landet innen 31. mars 1995 (Tryggestad 1995). De politiske problemene som lå til grunn for den humanitære katastrofen, var ennå ikke løst. Somalia er fremdeles et land uten sentralmakt, og landet har nå opplevd 13 år med anarki og borgerkrig.⁵

5. Somaliere i Norge

Per 1. januar 2004 var somaliere den fjerde største ikke-vestlige innvandrerggruppen i Norge. Innvandrerbefolkningen i Norge fra Somalia talte 15586 personer i alt, hvorav 12166 var førstegenerasjonsinnvandrere og 3420 var norskfødte med to utenlandske foreldre. I tillegg hadde 331 personer en forelder født i Norge og en i Somalia.⁶ Statistisk sentralbyrå (SSB) avgrensar og definerer *innvandrerbefolkningen* som personer med to utenlandske foreldre.⁷ De fleste somaliere i Norge er flyktninger.⁸ Flyktninger inngår i innvandrerstatisikken, og er førstegenerasjonsinnvandrere. Den somaliske innvandringsbefolkningen er ung, og også blant førstegenerasjonen er det mange barn og unge voksne. Mine informanter tilhører denne gruppen som kom til Norge i barndom eller tidlig ungdom.

Somaliske førstegenerasjonsinnvandrere er blant de innvandrerggruppene som har kortest botid i Norge. Svært få somaliere kom til Norge før 1987, og de fleste har kommet i løpet av de siste fem årene. Høsten 2003 ble det innført stopp i behandling av asylsøkere fra Somalia, og det førte til en reduksjon. Ifølge Lie (2004) har mange flyktninger betydelig dårligere levekår enn resten av befolkningen, især de som har bodd kort i landet. Somaliere har lav arbeidsdeltagelse, lav deltagelse i høyere utdanning og lav inntekt i forhold til andre innvandrerggrupper og befolkningen som helhet.

Blant somaliere er mange unge gift, og denne andelen er høy sammenlignet med hele befolkningen i Norge, men omtrent på samme nivå som en del andre innvandrerggrupper. De fleste somaliere gifter seg med andre somaliere, og svært få har giftet seg med etniske nordmenn. Dette henger sammen med kort botid i Norge. Det finnes mange enslige og mange aleneforsørgere, i hovedsak alenemødre. Somaliske kvinner har relativt høy fruktbarhet i forhold til hele befolkningen, og også i forhold til andre innvandrerggrupper (Lie 2004:47).

⁵ Dagbladet 6.8.04.

⁶ (<http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2004-05-26-05.html>).

⁷ Innvandrerbefolkningen består av førstegenerasjonsinnvandrere og barn født i Norge av to utenlandske foreldre. *Førstegenerasjonsinnvandrere* er personer født i utlandet av to utenlandsfødte foreldre. *Barn født i Norge med to utenlandske foreldre* ble tidligere kalt andregenerasjonsinnvandrere.

⁸ SSBs definisjon av *flyktninger* er ”personer med utenlandsk fødeland bosatt i Norge som en gang har kommet til landet av fluktgrunner, og som har fått innvilget opphold i landet som flyktning eller på humanitært grunnlag. Familiegjenforente til disse personene blir også regnet som flyktninger” (Lie 2002:12).

6. Somaliere i norske medier – et dystert bilde

Ifølge Marianne Gullestad (2002) er mediene den viktigste kilden de fleste nordmenn har når det gjelder innvandrere. Det bildet som presenteres i mediene er også forestillinger som unge norsk-somaliske jenter forholder seg til. Det som har vært skrevet om den somaliske minoritetsgruppen i norske aviser fra januar 1995 til november 2004, gir et dystert bilde.⁹ Innvandrere generelt har blitt beskrevet som Norges nye underklasse og samfunnstapere, og somaliere spesielt har blitt presentert som en gruppe med store problemer.¹⁰ Det har vært skrevet mye om mislykket integrering. Innvandrere opplever økonomisk marginalisering og sosial isolasjon, og somaliere er en av de gruppene som føler seg mest utsatt for både diskriminering og rasisme. Somaliere toppet listen over de innvandrergruppene som følte seg diskriminert på arbeidsmarkedet. De har problemer med å få seg fast bolig og få har norske venner.¹¹ Somaliere var i 1996 den gruppen med flest under EUs lavinntektsgrense, og av de innvandrergruppene som er mest avhengig av sosialhjelp.¹² Temaene som går igjen er lav yrkesdeltagelse, fattigdomsproblem, sosialklienter, dårlige norskkunnskaper, boligproblemer, isolasjon og kulturkonflikter.¹³

I denne tidsperioden har avisene hatt flere artikler om økning i antall asylsøkere til Norge, og somaliere som den største gruppen.¹⁴ Det har vært en debatt om strengere asylpraksis og tilbakesending for somaliere.¹⁵ Det har også vært skrevet mye om DNA-testing av somaliere for å avsløre bløff om slektskap. Et prøveprosjekt ble startet av UDI i oktober 1999 ved ambassadene i Nairobi og Addis Abeba for å avsløre falske identiteter, og dette prosjektet ble forlenget. Dette skapte stor debatt i avisene om stigmatisering av en utvalgt minoritetsgruppe.¹⁶

Det har vært skrevet mye om gjengkriminalitet, vold, barneran og narkotikamisbruk (*khat*) blant somaliske gutter og menn.¹⁷ Mediebildet av somaliske menn som voldelige ble nylig aktualisert i etterkant av trikkedrapet i Oslo¹⁸ og drapet i Sogndal¹⁹ høsten 2004.

⁹ Jeg har søkt på "somaliere" i A-TEKST, og avisartiklene jeg refererer til er eksempler på artikler som har tatt opp temaer som har gått igjen i avisene. A-TEKST inkluderer Advokatbladet, Adresseavisen, avis1, Aftenposten, Bergens Tidende, Dagsavisen, Dagbladet, Dagens Næringsliv, Hvem Hva Hvor, Klassekampen, Kommunal Rapport, Nordlys, NTBtekst, Økonomisk Rapport og Teknisk Ukeblad.

¹⁰ Aftenposten 17.11.1995.

¹¹ Aftenposten 27.11.1997.

¹² Dagbladet 10.2.1997, Aftenposten 10.3.1998.

¹³ Aftenposten 29.10.01, Klassekampen 12.8.04.

¹⁴ Aftenposten 6.1.1998 og 2.2.1999.

¹⁵ Aftenposten 8.1.1998 og 12.1.1998.

¹⁶ Aftenposten 21.5.02.

¹⁷ Aftenposten 24.10.01, Aftenposten 20.3.02.

¹⁸ Aftenposten 5.8.04.

¹⁹ Aftenposten 6.11.04.

Politiet har gått ut i media og omtalt somaliere som verstinger etter flere barneran.²⁰ Enslige, mindreårige somaliere har blitt omtalt som en utsatt gruppe. Denne asylgruppen hadde spesielle problemer på grunn av opplevelser av krig i hjemlandet, og mange kommuner var tilbakeholdne med å ta dem imot.²¹ Mange av barna og ungdommene opplever en stor kulturkollisjon mellom foreldrene og barnas kultur. Mange av foreldrene er arbeidsledige, og store familier bor tett på hverandre i små leiligheter. Dette ender ofte i krangler og barna flytter ut. Mange av barna sliter på skolen, og foreldrene kan ofte ikke hjelpe dem med skolearbeidet fordi de selv er analfabeter.²²

De siste årene har det vært fokusert på omskjæring, tvangsekteskap og æresdrap. Spesielt etter at norsk-somaliske Kadra i "Rikets tilstand" på TV 2 i 2000 avslørte at afrikanske moskeers imamer støttet omskjæring, har mediene skrevet mye om dette.²³ Det har stått i avisene om at innvandrersjenter generelt og muslimske jenter spesielt tar flere aborter enn etnisk norske jenter.²⁴ Man har også kunnet lese at jenter som er omskjært og sydd igjen, åpner seg på sykehusene, har sex, blir gravide, tar abort og syr på ny jomfruhinne, og på den måten lurar de foreldrene sine.²⁵

7. Den videre gangen i hovedoppgaven

I kapittel 2 tar jeg for meg *teoretisk bakgrunn* og sentrale *begreper* som jeg benytter meg av i analysen. Noen av de teoretiske perspektivene og begrepene som jeg presenterer her fokuserer på minoritetsungdoms *muligheter* til å sette sammen nye identiteter og "kulturer" i en flerkulturell kontekst, mens andre framhever *begrensningene* som særlig jenter møter i en minoritetssituasjon, spesielt på kjønnsområdet.

Kapittel 3 omhandler *metodevalg* jeg har tatt underveis i arbeidet med hovedoppgaven. Jeg skriver om informantene, intervjusituasjonen, analysen av datamaterialet og presentasjon av dataene. Jeg diskuterer også etiske dilemmaer som jeg opplevde i løpet av arbeidet med hovedoppgaven.

²⁰ Aftenposten 3.2.00.

²¹ Dagbladet 16.11.01. Frem til 1972 hadde ikke somaliere noe skriftspråk og hele deres kultur ble formidlet muntlig fra generasjon til generasjon. Sanger, myter og fortellinger har stått sterkt i den somaliske kulturen (Ehlers og Witzke 1992:7). De fleste somaliere i Norge er også analfabeter fordi skolesystemet i Somalia ikke har fungert siden før krigen (Fangen 2004:6).

²² Aftenposten 29.10.01.

²³ Aftenposten 11.10.00.

²⁴ Dagsavisen 30.5.02.

²⁵ Dagsavisen 9.6.02.

Kapittel 4, 5, 6 og 7 er bygget på *empiri* fra intervjuundersøkelsen. Kapittel 4 handler om forelskelse og kjæresten, kapittel 5 om ekteskap, kapittel 6 om seksualitet og kjønnsroller og kapittel 7 om (kjønns)identitet. Hovedvekten i disse kapitlene ligger på de empiriske funnene i undersøkelsen, og jeg trekker også inn andre aktuelle empiriske undersøkelser som jeg drøfter mine funn i lys av. Innledningsvis i empirikapitlene presenterer jeg noen små historier som illustrerer de aktuelle temaene. Så presenterer jeg de empiriske hovedfunnene og drøfter disse. *Normene* jentene forholder seg til og deres *praktiske løsninger* og *kompromisser* mellom ulike forståelsesrammer er sentrale stikkord her.

I kapittel 7 forsøker jeg å trekke noen tråder fra de tre foregående kapitlene og knytte jentenes ulike praktiske løsninger til forhandlinger om (kjønns)identitet. Jeg belyser de empiriske hovedfunnene ved hjelp av de teoretiske perspektivene og begrepene som jeg presenterte i kapittel 2 i en mer teoretisk overordnet *analyse*.

Kapittel 8 består av en *avsluttende diskusjon* av funnene i undersøkelsen.

KAP. 2. TEORETISK BAKGRUNN OG SENTRALE BEGREPER

1. Innledning

Hensikten med dette kapitlet er å presentere ulike teoretiske perspektiver innen minoritetsforskningen, og diskutere relevansen i forhold til min undersøkelse. Håpet er at de teoretiske begrepene kan fungere som ”analytiske verktøy”, og hjelpe meg til å forstå norsk-somaliske jenters opplevelse av å leve med ulike forståelsesrammer når det gjelder forholdet til det annet kjønn.²⁶ Jeg vil presentere sentrale begreper som tar for seg identitet generelt i en flerkulturell kontekst. Videre skal jeg se nærmere på teorier, begreper og studier som går spesielt inn på kjønn, kjønnsroller og seksualitet. Jeg har valgt å begrense bidragene i dette kapitlet til nordisk minoritetsforskning.²⁷

2. Spenning mellom kollektivism og individualisme

Moderne samfunn og tradisjonsbaserte samfunn, karakterisert av henholdsvis individualisme og kollektivism, blir ofte sett på som motsetninger. “*Moderne samfunn* preges av å være industrialiserte, egalitære, byråkratiske, ikke-religiøse, kjernefamiliebaserte, individs-, skylds- og rettighetsbaserte”. “*Tradisjonsbaserte samfunn* er i alminnelighet basert på primærnæringer, de er hierarkiske (man underordner seg gruppen og Gud), basert på personlige og familiebasert organisasjon, religiøse, familie/slektsbaserte, kollektivistiske, skam- og pliktorienterte” (Eriksen og Sørheim 1994:182-183).

I nyere forskning på minoritetsungdom problematiseres bruken av begrepsparene tradisjon/kollektivism og modernitet/individualisme (se bl.a. Mørck 1998, Østberg 2003, Prieur 2004, Bredal 2004). Det er viktig å ha i bakhodet at idealtyper som ”moderne” og ”tradisjonelle”, ”individualistiske” og ”kollektive” gir et forenklet bilde, og at virkeligheten er langt mer komplisert. Det er vanskelig å sette slike skarpe skiller, og alle samfunn er i varierende grad preget av både moderne og tradisjonelle verdier og tenkemåter (Eriksen og Sørheim 1994). Problemet med å sette opp motsetninger mellom nasjonalkulturer er at det gir et altfor generalisert, absolutt og statisk bilde. Dimensjonen tradisjonell-moderne innebærer en temmelig arrogant antagelse om at alle samfunn følger samme utviklingslinje, og at noen bare har kommet kortere enn andre (Prieur 2004:40). Å kontrastere ”moderne” vestlige

²⁶ Hvilke normer informantene konkret forholder seg til og hvordan de selv opplever spenningen mellom dem, vil jeg undersøke i de empiriske kapitlene (kap.4-7).

²⁷ Forståelsen av moderne identiteter osv. er internasjonale debatter, men jeg har valgt å begrense meg til nordiske bidrag i dette kapitlet fordi disse bidragene fremstiller hovedpoengene i debatten (se også Prieur 2004:154).

kulturer/samfunn med ”tradisjonelle” muslimske eller somaliske kulturer/samfunn kan også gi et forsterket bilde av motsetninger mellom minoritetsgrupper og majoritetsgrupper i et samfunn. Slike kategoriseringer reflekterer ikke bare sosiale grenser, men de bidrar også til å skape dem (Gullestad 2002:43). Samtidig som man skal være klar over ”farene” ved å bruke slike idealtyper, så kan forenklete modeller være nyttige analytiske begreper i en flerkulturell kontekst (Eriksen og Sørheim 1994:180, Mørck 1998:58).

Sissel Østberg (2003) hevder at minoritetsungdom i Norge står i en langt sterkere kollektiv tradisjon enn etnisk norsk ungdom, men hun hevder at skillet mellom ”jeg-kultur” versus ”vi-kultur” blir en for enkel framstilling. Det er mer karakteristisk for minoritetsungdommer at de står i *spenningen* mellom tradisjon/en kollektivistisk orientering, der lojalitet til familien er sentralt, og modernitet/en individualistisk orientering, med vekt på selvstendighet til å ta egne valg (Østberg 2003:298, se også Mørck 1998:54). Minoritetsungdom, i likhet med andre unge mennesker i dagens samfunn, lever i skjæringspunktet mellom foreldregenerasjonens tradisjoner og individuelle valgmuligheter. Slik har det kanskje vært til alle tider, men det som er spesielt for den vestlige verden i vår tid, er at de individuelle valgmulighetene er større og mer gjennomgripende enn tidligere. Økt individualisering og økt refleksivitet framheves som et generelt kjennetegn ved det senmoderne mennesket.²⁸ I ungdomsperioden skal man ta mange viktige avgjørelser for framtida, blant annet hvem man skal dele livet sitt med. Dilemmaet mellom det å løsrive seg fra fellesskapet for å forfølge egne valg og behovet for å høre til i et fellesskap, gjelder både for etnisk norske ungdommer og for minoritetsungdom. ”Likevel er det nettopp i denne perioden at også de kulturelle forskjellene blir tydeligst, mellom generasjonene og mellom og innad i etniske grupper” (Østberg 2003:168). For minoritetsungdom kan forsøk på å kombinere tradisjonelle og moderne verdsett bli ekstra vanskelig fordi de unge skal forvalte deres kulturarv og kjønnskulturarv i spenningsfeltet mellom symbolsk etnisitet og krav om å være lik majoriteten (Mørck 1998:54).

Jeg ønsker å undersøke hvordan norsk-somaliske jenter selv opplever de dominerende normene på kjønnets område innenfor en somalisk og en norsk forståelsesramme. Jeg vil anta at mine informanter opplever en spenning mellom disse to forståelsesrammene, og at jentene står midt i et stort forhandlings- og fortolkningsarbeid. Derav problemstillingen: *Hvordan oppleves det for norsk-somaliske jenter å forholde seg til det annet kjønn i spenningen mellom en somalisk og en norsk forståelsesramme?*

²⁸ Se bl.a. Giddens (1996).

3. Teorier om kultur og identitet

3.1 Kulturpendler

Begrepet *kulturpendler* beskriver en som pendler mellom ulike kultursfærer med hver sine koder, verdier og livstemaer (Long 1992). Kultur ses på som felles betydning, men på varierende nivåer. Long beskriver hvordan tapet av vante forestillinger i møte med et nytt land kan virke skremmende fordi man mister noe man har hatt felles med mange andre. Kulturpendling innebærer følelse av tap og lengsel, oppleves som dramatisk og truende og kan føre til lojalitetskonflikter og rolledilemmaer. Samtidig er det frigjørende og man overskrider egne grenser. I møtet med det fremmede oppstår nye valgsituasjoner. Man kan revurdere forestillinger man tidligere har tatt for gitt, og i den prosessen er det noen forestillinger man tar avstand fra og andre man holder fast ved og begynner å sette pris på. En slik opplevelse kan gripe dypt og ryste grunnleggende tanker om egen identitet. Man kan ofte føle seg alene med sin kombinasjon av erfaringsgrunnlag.²⁹

Ifølge Long skjer det en gradvis integrering av nye begreper, forestillinger og behov, og det skjer en følelsesmessig integrering i tillegg til en praktisk mestring av en ny kontekst. Long avviser altså å tenke seg identitet som en fast størrelse og å sette entydighet opp som et ideal. Kulturpendling betyr snarere stigende flertydighet, som både fører med seg positive og negative sider. *Er det slik at norsk-somaliske jenter pendler mellom ulike normsett på kjønnets område?*

3.2 Kreolisering og hybriditet

Kreolisering er et begrep som brukes om identitet i en flerkulturell kontekst.³⁰ Når begrepet brukes om identitet betegner det en ny identitet som er oppstått på grunnlag av noe som eksisterte fra før. Thomas Hylland Eriksen (1994:32) definerer *kultur* som ”det som gjør kommunikasjon mulig”, og han vil bort fra et kulturbegrep som definerer ”kulturer” som om de per definisjon var statiske, lukkede og stedbundne.³¹ Ifølge Eriksen nærmer begrepet om kreolisering seg andre tenkemåter om kultur. Produksjon av kulturelle kreoler dreier seg

²⁹ Mette Andersson (2000:43) skriver om det samme når hun beskriver situasjoner der ens ”naturlige holdning” (*natural attitude*) ikke lenger er ”naturlig” og fortolkninger blir til gjenstand for moralsk refleksjon. Den ”naturlige holdningen” kan bli utfordret når man tar del i en sosial samhandling i en ukjent kontekst og det fører til at man må reflektere over sin ”biografiske kunnskap” (*biographical stock of knowledge*).

³⁰ Begrepet er hentet fra språkvitenskapen og brukes om to språk som blandes slik at et nytt språk utvikles.

³¹ Eriksen (1994:32-33) skriver at ”multikulturalisme” bygger på forestillingen om at kulturer er avgrensede rom som inneholder mennesker som er like. Denne ideologien, som går ut på offisiell beskyttelse av kulturelle minoriteter, kan utarte seg til å bli en tvangstrøye, selv om den i utgangspunktet er velment. Minoriteter forventes nemlig å ”ha en kultur”, være stolte av den og videreføre den. Om de i stedet slutter seg til majoritetens verdier eller skaper seg en egen, personlig blanding av identitetsbiter, får de problemer. Dette blir en gråson eller et ”ingenmannsland”.

nettopp om livet i gråsonen, om det som skjer i et flytende spenningsfelt med mange store og små poler som sender ut et mylder av signaler. Kritikken mot kreoliseringsbegrepet er at det forutsetter noe som eksisterer i en slags ren form før blandingen oppstår (se bl.a. Eriksen 1994, Mørck 1998, Østberg 2003).

Begrepet om *hybriditet* er også mye brukt om identitet i en flerkulturell kontekst. Dette begrepet har sin opprinnelse i naturvitenskapen, og betegner overgripende former, det vil si noe nytt som transcenderer det gamle (Østberg 2003:103). Østberg mener at noen av innvendingene mot kreoliseringsbegrepet også gjelder for hybriditet. Etter hennes mening finnes det kreoliserte og hybride former innenfor blant annet ungdomsmiljøer som er opptatt av film og musikk, men begrepet om kreolisert identitet er ikke dekkende. Eriksen (1994) mener at kreoliseringsbegrepet kan kritiseres for å være både trivielt og misvisende, men at man likevel ikke skal gi helt slipp på det. Nettopp ved å være motsigelsesfylt kan dette begrepet kanskje fungere som en bro mellom tenkemåten om verden som et kulturelt øyrike (kultur som statisk, lukket og stedbundet) og tenkemåten om verden som et eneste kulturelt spenningsfelt uten skarpe grenser (kultur som det som gjør kommunikasjon mulig).³² Eriksen foretrekker det sistnevnte perspektivet fordi han mener vi trenger et nytt kart for å navigere i et nytt terreng. I et slikt perspektiv er det ikke slik at norsk-somaliske jenter må være enten – eller, ikke enten ”norsk” eller ”somalisk”.

Felles for hybriditets- og kreoliseringsbegrepene og kulturpendling er at de beskriver identiteter som både – og. Hybriditets- og kreoliseringsbegrepet åpner imidlertid for å se nye blandinger av identiteter og normer, ikke bare en veksling mellom dem avhengig av situasjon. Dette perspektivet hevder at alt er under forhandling, også kjønnsrelasjoner.³³ Disse begrepene kan hjelpe oss til å forstå nye, kreative måter å ”sette sammen” flere kulturer til

³² Ifølge Eriksen (1994:42) anser det første perspektivet kultur som ”egentlig” lukkede og atskilte, preget av markante grenser utad, kontinuitet og solidaritet innad. Personer er hele, udelelige og integrerte, og identiteter er gjensidig utelukkende. Tradisjon er et viktig ord, og det flerkulturelle, den elektriske revolusjon, migrasjon og kulturell kreolisering fremstår som unormale fenomener. Grensene er digitale; enten – eller. Det andre perspektivet ser verden som en uopphørlig, uoversiktlig og grenseløs flyt av personer og mening. Personene skifter identitet og tilhørighet fra situasjon til situasjon. Ingenting er absolutt og uforanderlig og alt, fra kjønnsrelasjoner til grunnloven, er under forhandling. Identiteter overlapper, og verden vil alltid være ”flerkulturell” i den forstand at kommunikasjon mellom to aldri blir perfekt. Impuls er viktigere enn tradisjon, og grensene er analoge, det vil si at overgangene mellom A og B er gradvise og uklare. Begge disse måtene å se verden på er, etter Eriksens (1994:43) mening, nødvendige for å forstå kultur, identitet og samfunn fullt ut, men de gir en ulik forståelse og er komplementære.

³³ I boka ”Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering” (1994) som jeg refererer til her, vektlegger Eriksen det stedløse, rotløse og tradisjonsløse ved moderniteten, og han fremhever det positive ved kreoliserte kulturer og personer. Dette perspektivet kan tolkes slik at man kan velge identiteter og normer fritt uten begrensninger i form av tradisjon, sosialisering og tilskrevne identiteter fra andre. I boka ”Røtter og føtter” (2004) holder Eriksen fast ved at vi lever i en kreolisert og hybrid verden med nye og urene identiteter, men her vektlegger han tradisjonens betydning i større grad. Tradisjonen beskrives som et manuskript. Man velger fritt, men på bakgrunn av omstendigheter man ikke selv har valgt (Eriksen 2004:168).

praktiske løsninger i spenningsrommet mellom ulike normsett. *Henter de norsk-somaliske jentene materiale fra ulike normsett og skaper en blanding (noe unikt nytt)?*

3.3 Integrert plural identitet

Sissel Østbergs (2003) begrep *integrert plural identitet* er beslektet med kreolisering, hybrid identitet og kulturpendling. Felles for disse betegnelseene er at de som utgangspunkt tar et oppgjør med et statisk og tingliggjort kulturbegrep.³⁴ Begrepet *integrert plural identitet* får fram en dobbelthet i minoritetsungdoms identitet. Deres identiteter har både en flytende, skiftende karakter (dens pluralitet) og stabil og samlende (integrert) (Østberg 2003:46). Østberg (2003:104) hevder at en personlig identitet kan være plural fordi man ”presenterer seg selv” på ulike måter og henter ut ulike sider av seg selv, avhengig av situasjonen (*situasjonell identitet*). Hennes informanter framstår både for seg selv og for henne som sammensatte, men helhetlige personligheter. Det enkelte barn er ikke ”den samme”, i betydningen av å være identisk med noe foregående, men den enkelte er ”seg selv”, i betydningen av å ha en bevissthet om seg selv. Ifølge Østberg er det ”selvet” som forteller historiene og skaper en kontinuitet over tid, for eksempel fra å være barn til å være ungdom. Østberg (2003:18) kaller det også *narrative identitet* fordi identiteten er plural i den forstand at den består av mange fortellinger eller mange identiteter. Identiteten kan være preget av forskjellighet, ustabilitet, flyktighet og kontekstualitet uten at individet mister følelsen av å være et ”selv”. Den kulturelle pluraliteten minoritetsungdom opplever kan synes forvirrende, men Østberg framhever hvordan de ”navigerer” i dette landskapet med hjemmets primærsosialisering som ankerfeste, og hvordan de utvikler en flerkulturell kompetanse.

Østbergs vektlegging av identitetens flytende og skiftende karakter (dens pluralitet), minner om hybriditets- og kreoliseringsperspektivet, men hun skiller seg fra dette ved å mene at man i tillegg har en opplevelse av, og framstår som et stabilt og samlende ”selv” (integrert). Mens hybriditets- og kreoliseringsperspektivet kan øke forståelsen av måter å sette sammen nye fleksible løsninger og identiteter, så kan begrepet integrert plural identitet sette fokus på norsk-somaliske jenters opplevelse av et stabilt ”selv” midt i en forvirrende kulturell pluralitet. *Hvilke følger får jentenes valg/levemåter på kjønnets område for deres identitetskonstruksjoner og (kjønns)identiteter?*

³⁴ Det vil si et oppgjør med forståelsen av kultur som en fast avgrenset størrelse med et bestemt innhold.

3.4 Identitetsarbeid

I Mette Anderssons doktoravhandling "All fingers are not the same" (2000) skriver hun om identitetsarbeid hos etnisk minoritetsungdommer i Oslo. *Identitetsarbeid* defineres som "en dialog mellom kollektive identiteter som er tilskrevet oss av andre, og vår egen identifikasjon med ulike manifeste og forestilte tilhørighetssamfunn" (Andersson 2000:291, min oversettelse). Identitetsarbeid ser hun som et pågående arbeid som refererer både til refleksivitet eller bevisst arbeid med spørsmål om hvem man er, og til hvordan ulike sosiale kontekster samtidig krever og åpner for ulike former for oppførsel.

Andersson forsøker å tette igjen gapet mellom "postmoderne" og "moderne" tilnærminger til identitetskonstruksjon. Ifølge Andersson (2000:14) framstiller "postmoderne" teori etnisk identitet som hovedsakelig et *kulturelt produkt*, og bruker ord som hybriditet og kreolisering, mens det typiske perspektivet innenfor "moderne" teorier er å se etnisk identitet som en *sosial identitet*, produsert enten som et resultat av etnisk grensemarkering og/eller som et resultat av en versjon av etnisk "habitus" internalisert gjennom tidlig sosialisering. Andersson mener det er fruktbart å se etnisk identitet ikke kun som sosialt forankret, men også som resultat av indirekte prosesser av identitetstilskrivelse. Når minoritetsjenter leser om seg selv i avisene som ofre, kan denne beskjednen ses på som gjenstand for kulturell bearbeidelse. Et slikt "postmoderne" perspektiv står imidlertid i fare for å overdrive den kulturelle kreativiteten, der hybriditet blir sett på som en motstrategi mot kulturell essensialisme som finnes i for eksempel stereotypen om innvandrerjenter som ofre. Et slikt perspektiv overser også at personlige, så vel som etniske identiteter, er hybride i sin form. I tillegg mangler fokuset på sosial interaksjon og sosiale grupper.³⁵

Personlig identitet er, ifølge Andersson, en relasjonell, flytende og prosessuell oppgave. Hun mener at den narrative konstruksjonen av selvet må bli sett på som en prosess av sosial samhandling der mennesker er påvirket av inkluderings- og ekskluderingsprosesser (Andersson 2000:13). Det er på det relasjonelle nivået av sosial samhandling at mening produseres og forhandles. Personlig identitet er et resultat av refleksjon over, motstand mot og/eller vanedannelse av likhetsidentiteten som blir tilskrevet personen. Den personlige identiteten er normativ, det vil si at ulike kategoriske og sosiale identiteter blir sammenlignet

³⁵ Fokus på det sosiale er som nevnt til stede i det "moderne" perspektivet, men ifølge Andersson (2000:15) "skilles det ofte ikke mellom begrepet om *sosial gruppe* og *kategori*". "Etnisk gruppe" blir ofte betraktet som selvforklarende. I tråd med Craig Calhoun vektlegger Andersson (2000:16) den "kulturelle konstruksjonen av likhet som er implisert i slike kategorier." Derfor definerer hun "etnisk identitet som en 'kategorisk identitet' som i innvandreres og flyktningers tilfelle gjelder store aggregater av mennesker som deler en spesifikk karakteristikk" (Andersson 2000:16, min oversettelse). Etnisk identitet refererer ut i fra en slik definisjon, til en antatt annerledeshet fra de "innfødte" i et land. Til forskjell fra etnisk identitet er "sosial identitet" i Anderssons begrepsbruk utviklet i konkret samhandling med andre innenfor en spesifikk kontekst eller gruppe.

og noen blir viktigere enn andre for en persons følelse av selv. En personlig identitet er likevel ikke helhetlig, og det finnes motstridende elementer. Andersson poengterer individet som sosial agent, men framhever at maktrelasjoner er viktig, både i majoritet-minoritetsrelasjoner og innad i minoritetsgruppene, og at kjønn, generasjon og sosial klasse representerer ulike påvirkningsposisjoner til å velge identiteter og framtid fritt.

Anderssons fokus på identitetstilskrivelse er etter min mening et viktig perspektiv for å forstå norsk-somaliske jenters opplevelse av å forholde seg til det annet kjønn i spenningen mellom ulike normsett. *Opplevs det som mulighetsgjørende og en ressurs å vokse opp med to forståelsesrammer på kjønnets område, eller er det preget av begrensninger og konflikt?*

4. Teorier om kjønn, kjønnsroller og seksualitet

De begrepene jeg har presentert så langt kan være fruktbare analytiske verktøy for å forstå fleksibiliteten og mangfoldet som preger minoritetsungdoms hverdag. Det legges vekt på deres evne til å ”navigere” og skape nye løsninger i spenningsrommet mellom ulike normsett, og at deres kulturelle kompetanse gjør at de kan kombinere ulike kulturer og skape fleksible identiteter avhengig av situasjonen. Likevel kan minoritetsungdom oppleve at det er problematisk å sette sammen ulike kulturer som ikke lar seg forene. Dette er ekstra vanskelig på noen livsområder, blant annet der tradisjonelle kjønnsforståelser blir utfordret, slik som Andersson er inne på. Yvonne Mørck (1998:90) hevder at de fleste nåtidige kulturforskere er enige om at kultur, etnisitet og identitet er fenomener som hele tiden konstrueres, vedlikeholdes, utfordres og fornektes, men at de færreste har integrert kjønnsdimensjonen.³⁶ Ifølge Mørck oppstår nye, hybride identiteter i grenseområder, men disse grenseområder skal ikke forstås som steder for frittflyvende individer eller som upolitiske rammer. Det eksisterer også politiske rammer avhengig av maktfaktorer som klasse, kjønn, etnisitet og seksualitet.

I min undersøkelse vil hovedfokus være på seksualitets- og kjønnsdimensjonen, men etnisitet og minoritetssituasjonen blir også sentralt i den forbindelse. I tillegg til et mer generelt perspektiv om identitetsutforming og kreativ bruk av ”kultur” i spenningsrommet mellom en kollektiv og en individuell orientering, kan det være fruktbart å trekke inn teoretiske perspektiver og empiriske studier som fokuserer spesielt på kjønnsroller og seksualitet.

³⁶ Dette har muligens endret seg siden Mørck skrev dette i 1998. De fleste undersøkelsene jeg refererer til som integrerer kjønnsdimensjonen i minoritetsforskning er utgitt etter 1998. Hun kritiserer hovedsakelig begreper som hybridisering, kreolisering, kulturpendling osv. for å ikke integrere en kjønnsdimensjon.

4.1. Kvinneres symbolske seksualitet

I Yvonne Mørcks bok ”Bindestregsdanskerne. Fortellinger om kön, generationer og etnicitet” (1998) undersøker hun hvordan etnisk minoritetsungdom håndterer flere normsett og kjønnsideologier samtidig, og hvilke endringer som finner sted i forhold til deres kulturarv og kjønnskulturarv. De er i en posisjon mellom kulturell lojalitet og kontinuitet på den ene side og nyskapelse og forandring på den annen side. Mørck bruker begrepet *bindestreksidentiteter* som innebærer å bygge bro mellom to atskilte kategorier (Eriksen 2002:54) Hun vektlegger et kjønnsperspektiv og peker på at det finnes grenser for hva som er gjørbart. Ifølge Mørck er det særlig unge kvinner som opplever ”smertepunktene” og de vanskelige dilemmaene.

Mørck mener at kjønn, i likhet med etnisitet og identitet, er en sosial størrelse, men at det er en utbredt tendens til naturalisering, dvs. å oppfatte kjønn som en naturkategori. Sosiale ulikheter og kjønnshierarkier konstrueres og legitimeres ved å påstå at de har opprinnelse i biologiske sannheter (se bl.a. Bourdieu 2000). Det er da avgjørende for de privilegerte klasser å bevare deres forrang via endogami,³⁷ og en velkjent måte å oppnå reproduksjon av slekten er gjennom menns kontroll av kvinners seksualitet (Mørck 1998:96). Kvinner som utfordrer tradisjonelle verdier og sin egen plass i systemet, risikerer å bli oppfattet som forrædere av sin egen kultur, tradisjon og religion.

Ifølge Mørck er temaer som seksualitet og kvinners adferd ofte kjernekonflikter i innvandrersfamilier, nærmest uansett kulturell eller religiøs bakgrunn. Samtidig som seksualitet oppfattes som privat, er det også et ytterst offentlig fenomen, noe som avspeiles i hvordan seksualitet kontrolleres og hvordan lovgivningen er på området. Seksuell adferd er kanskje en enda mer symbolsk aktivitet enn religion i et samfunn. Kvinners seksuelle adferd og konformitet til den tradisjonelle kvinneverollen signaliserer en families verdisystem. I møtet med en ny kultur finnes det alltid noen menn som er interesserte i å kontrollere kvinner under dekke av å bevare det de definerer som tradisjon. Kvinner tvinges derfor til å kroppsliggjøre kulturell kontinuitet. Opprør eller lojalitet mot opprinnelseslandets kultur kan uttrykkes gjennom seksuell adferd (Espin 1984, referert i Mørck 1998:100). Kvinner blir sett på som de som markerer både de biologiske og de symbolske grensene for hvem som tilhører kollektivet og hvem som utestenges på grunn av dårlig oppførsel (Yuval-Davis 1992, referert i Mørck 1998:102). Mørck (1998:91) hevder at kvinner dermed fungerer som kulturelle markører og at kvinneverollen er den siste kulturelle bastion. Det er særlig de unge kvinnene som er fanget i krysningen mellom den private sfæres tradisjonelle press og den offentlige sfæres moderne krav, og det betyr at de både har mest å tape og mest å vinne ved å bryte med familien.

³⁷ Å gifte seg innenfor gruppen.

I forhold til min studie blir det særlig relevant å undersøke om norsk-somaliske jenter opplever temaer som seksualitet og kvinners adferd som konfliktfylte. *Hva skjer med de jentene som utfordrer tradisjonelle kjønnsforståelser?*

4.2 Begrensninger gjennom habitus og kroppens tegn

I Annick Prieurs bok, ”Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge” (2004), hevder hun at det er på familiens og kjønnsnets område at forskjellene mellom det norske samfunnet og de samfunnene de unge innvandrere kommer fra er størst. Prieur påpeker at det er vanskeligere å finne kompromisser på kjønnsnets område enn på andre områder. Det finnes ikke noen middelvei mellom en norm om jomfruelighet ved ekteskapsinngåelse og et ideal om at man skal leve ut sin egen seksualitet.

Prieur (2004:132) skriver at etnisk identitet er en sosial konstruksjon, men ikke et fritt valg. Hvilken mening det har å være jente eller å være innvandrer er ikke et individuelt valg selv om det er variasjoner mellom kulturer. Vi har begrenset mulighet til å velge hvilken kultur vi tilhører. Individene begrenses også av at tegn har sosialt etablerte betydninger, og mange av disse tegnene kan man ikke manipulere fritt med. Det er for eksempel liten frihet når det gjelder språklige og kroppslige tegn. Når det gjelder etnisk identitet er hudfarge, andre fysiske kjennetegn og språket eller aksenten, tegn på etnisk tilhørighet. Andre begrensende forhold er ens navn, ens innsosialiserte væremåte (*habitus*)³⁸ og ens kulturelle pregning. I tillegg er omgivelsenes fortolkning av alle disse forholdene avgjørende. Mennesker konstruerer sine identiteter i interaksjon med andre, og blant annet våre kjønnede kroppar leses som identitetsbærende. Ifølge Prieur ser de fleste seg selv slik andre ser dem, og det viser at kroppens tegn har sterke sosiale betydninger som det er vanskelig for individet å frigjøre seg fra.

Prieur hevder at måter å være mann eller kvinne på er dypt rotfestet i en habitus, og de fleste innvandrere vil opprettholde kjønnskonstruksjoner i det nye landet. Samtidig hevder hun at det har skjedd endringer, også når det gjelder feminitetsformer. Nye og kompliserte kjønnskonstruksjoner kan føre til større selvstendighet for kvinner, men en del vil finne seg i en dobbeltbindingssituasjon der de er utsatt for motstridende forventninger. På kjærlighetens

³⁸ Prieur benytter Pierre Bourdieus begrep om *habitus*, som hun mener ”fanger opp læring, i form av dyptgående og kroppslig pregning, hvor en væremåte reflekterer en inkorporering av den sosiale verdens strukturer som er blitt til mentale strukturer, og slik strukturerer oppfattelsen av verden og handlingene i den” (Prieur 2004:26). Min forståelse av *habitus* er også basert på Pierre Bourdieus bok ”The Logic of Practice” (1990).

og seksualitetens område kan unge jenter bli splittet mellom foreldrenes forventninger og de norske omgivelsenes forventninger og kanskje også egne ønsker (Prieur 2004:73).

For min undersøkelse vil jeg særlig trekke fram Prieurs vektlegging av habitus og det kroppslige utgangspunkt som begrensende. Hun mener at de unges sosialisering og kroppsliggjorte tatt-for-gitte være- og tenkemåter (*habitus*) har en stor betydning. I forhold til mitt empiriske materiale er det aktuelt å undersøke hvorvidt et kontinuitetsperspektiv med utgangspunkt i habitusbegrepet og kroppslige tegn kan forklare den tregheten som ofte karakteriserer forståelser og normer på kjønnsområdet. *Er det slik at jentene må velge mellom å følge enten somaliske eller norske normer på kjønnsområdet (kontinuitet eller endring)?*

5. Oppsummerende diskusjon

I dette kapitlet har jeg presentert og diskutert flere teoretiske perspektiver og begreper som kan være nyttige redskaper i analysen av mitt empiriske materiale. Disse bidragene tar avstand fra et syn på ”kultur” som en avgrenset størrelse med et bestemt innhold. ”Kultur” ses på som felles betydning (Long 1992) og det som gjør kommunikasjon mulig (Eriksen 1994). Når jeg bruker begrepet kultur i min analyse vil det være i samsvar med et slikt perspektiv. Kultur er noe av det som gjør menneskers handlinger meningsfylte, men det betyr ikke det samme som at de er preprogramerte ”utøvere av sin kultur” (Bredal 2004:9). Fordi de fleste mennesker, mine informanter inkludert, bruker ordet ”kultur” på mange forskjellige måter, vil jeg hovedsakelig bruke ”forståelsesrammer” og skrive om ulike normer innenfor en norsk og en somalisk ”forståelsesramme”.

Med begrepet *kulturpendling* får Long (1992) fram både det frigjørende og det forvirrende og vanskelige ved det å forholde seg til ulike kulturer. Særlig prosessen der man ”oppdager” sin egen kultur er etter min mening godt beskrevet, og kan være relevant for å forstå mine informanternes opplevelser av å leve med to forståelsesrammer på kjønnsområdet. Kulturpendling og *bindestreksidentiteter*, et begrep som Mørck (1998) bruker, viser til en både – og identitet, både ”norsk” og ”somalisk”. Disse begrepene kan brukes til å forstå veksling mellom en norsk og en somalisk forståelsesramme avhengig av situasjon, og forsøk på å bygge bro mellom ulike forståelsesrammer (Eriksen 2002:54).

Hybriditets- og kreoliseringsbegrepene som Eriksen (1994) skriver om, skiller seg fra kulturpendling og bindestreksidentiteter ved å ikke se identiteter som kun en kombinasjon av og veksling mellom to atskilte kategorier, men snarere som en blanding, noe nytt. Dette

perspektivet kan hjelpe oss til å forstå nye, kreative måter å "sette sammen" flere kulturer til kreative løsninger i spenningsrommet mellom ulike normsett. Østbergs (2003) vektlegging av identitetens flytende og skiftende karakter (dens pluralitet) avhengig av situasjon har mye til felles med alle de nevnte begrepene, men hun skiller seg fra disse ved å mene at det i tillegg eksisterer et stabilt og samlende "selv" (integrert). Mens hybriditets- og kreoliseringsperspektivet kan øke forståelsen av måter å sette sammen nye fleksible løsninger og identiteter, så kan begrepet *integrert plural identitet* sette fokus på norsk-somaliske jenters opplevelse av et stabilt "selv" midt i en forvirrende kulturell pluralitet. Østbergs begrep om integrerte plurale identiteter kan være et nyttig begrepsmessig "redskap" til å forstå ungdommenes evne til å "navigere" i spenningsrommet mellom kollektiv orientering og individuell orientering uten å miste følelsen av et "selv".

De generelle teoretiske begrepene om kultur og identitet vektlegger mangfold, forskjellighet og unik kulturell kompetanse. Minoritetsungdom ses på som aktive kulturelle aktører, dvs. skapere av mening, og ikke passive mottakere eller reproducenter av statiske kulturelle institusjoner, og dette er ett perspektiv som jeg vil legge til grunn i min analyse. Flere av begrepene jeg har presentert i dette kapitlet framhever fleksible identiteter avhengig av situasjon. De peker på at mange valgmuligheter kan være skremmende til tider, men begreper som hybriditet, kreolisering, bindestreksidentitet, kulturpendling og situasjonell identitet framhever kulturell kreativitet. Etter min mening er dette perspektivet hovedsakelig positivt, i den forstand at det vektlegger minoritetsungdommenes utvidede handlingsrom, endringsprosesser og deres muligheter til å håndtere en flerkulturell hverdag. Dette er et viktig og fruktbart perspektiv, og en motvekt til mediernes bilde av innvandrere/jenter som stakkarslige ofre.

Samtidig mener jeg at Andersson (2000) har et viktig poeng i at et slikt perspektiv kan stå i fare for å overdrive den kulturelle kreativiteten. Anderssons fokus på identitetstilskrivelse er etter min mening et viktig perspektiv for å forstå norsk-somaliske jenters opplevelse av å bli utsatt for et dobbelt press. Hennes begrep om *identitetsarbeid* er likevel et mulighetsperspektiv fordi det åpner for motstand mot tilskrevne identiteter. Et perspektiv som fokuserer på kjønn og seksualitet, legger mer vekt på begrensninger framfor muligheter. Kjønnssroller oppleves som "naturlige", og derfor er kanskje handlingsrommet snevrere når det gjelder intime forhold mellom jenter og gutter, enn det er på andre områder. Kjønnsforskjeller som legitimeres ved at de er "naturlige", ikke produkter av kultur, er ikke lette å endre på. Kjønn som maktfaktor kommer inn her som et viktig perspektiv, og kan gi en nyttig innfallsvinkel til analysen.

Mørcks (1998) studie, der hun kombinerer begrepet om bindestreksidentiteter og et kjønnsperspektiv i studiet av hvordan etnisk minoritetsungdom håndterer flere normsett og kjønnsideologier samtidig, anser jeg som et fruktbart perspektiv i forhold til min undersøkelse. Mørck framhever kvinner som kulturelle markører, og kvinnerollen som den siste kulturelle bastion i møtet med andre normer for bl.a. seksuell adferd. I dette perspektivet blir kvinners seksuelle adferd sett på som symbolsk adferd, og dermed vil kvinners handlingsrom begrenses, ikke utvides, i en minoritetssituasjon. Prieur (2004) setter også fokus på begrensninger som finnes i dette handlingsrommet, og peker på at alle har et kroppslig og et sosialt utgangspunkt. For min undersøkelse vil jeg særlig trekke fram Prieurs vektlegging av de unges sosialisering og kroppsliggjorte tatt-for-gitte være- og tenkemåter (*habitus*). Hennes funn indikerer kontinuitet og at tradisjon, religion og familie har stor betydning for minoritetsungdoms følelse av tilhørighet. Habitusbegrepet er kanskje bedre egnet til å forklare den tregheten som ofte karakteriserer forståelser og normer på kjønnets område.

Teoretiske identitetsbegreper som bl.a. hybriditets- og kreoliseringsperspektivet, med vekt på refleksivitet, avtradisjonisering, nye identiteter og nye sammensetninger av kulturer, kan hjelpe oss å forstå endringsprosesser og nye muligheter i en flerkulturell hverdag. Habitusbegrepet og kjønnsperspektivet, som vektlegger tatt-for-gitte tanke- og væremåter og et maktspekt, vil være bedre verktøy for å forstå kontinuitet og begrensninger. Studier som integrerer kjønnsdimensjonen vil ofte vektlegge et kontinuitetsperspektiv fordi endringer på kjønnets område gjerne er tregere enn på andre områder. Disse ulike perspektivene kan, etter min mening, både utfylle hverandre og gi motstridende tolkninger. Ifølge Prieur er dette empiriske spørsmål som krever mer forskning. De fleste studiene jeg har presentert peker på generelle trekk ved minoritetsungdom og unge muslimer,³⁹ men det finnes stor kulturell og religiøs variasjon. Det trengs også konkrete empiriske studier av ulike nasjonaliteter, blant annet av somaliere som er en relativt ny minoritetsgruppe i Norge, for å få en bedre forståelse av minoritetsungdoms hverdag i Norge. Mitt håp er at denne hovedoppgaven, ved å undersøke norsk-somaliske jenters forhold til det annet kjønn, kan bidra til dette.

³⁹ Østbergs (2003) informanter har pakistansk bakgrunn, Anderssons (2000) informanter har bakgrunn fra Pakistan i tillegg til unge med annen etnisk bakgrunn, Mørck (1998) kaller informantene minoritetsunge (med flere forskjellige opprinnelsesland), Prieurs (2004) informanter har foreldre hovedsakelig fra Pakistan, Tyrkia, Vietnam (i tillegg til noen fra andre land i Asia, Afrika og Latin-Amerika).

KAP. 3. METODE

1. Innledning

I dette kapitlet ønsker jeg å diskutere og begrunne noen av valgene jeg har gjort underveis i arbeidet med hovedoppgaven. Først skal jeg fortelle litt om informantene. Videre vil jeg ta for meg intervjuene og analysen av datamaterialet. Til slutt går jeg inn på etiske dilemmaer knyttet til forskning på minoriteter, intervjuelasjonen, sensitive temaer og anonymitet.

2. Informantene

Jeg har intervjuet seks norsk-somaliske jenter mellom 18 og 24 år. Alle mine informanter kom til Norge i barndom eller tidlig ungdom, og tilhører det Mette Andersson kaller ”1.5 generasjonsinnvandrere” (Andersson 2000:1). Grunnen til at jeg valgte denne aldersgruppen, er at dette er i en periode i livet der det er vanlig å utforske sin seksualitet, sin identitet og kjønnsroller.⁴⁰ Det er en periode der man gjerne gjør seg opp en del tanker for framtida og hva man ønsker med livet sitt. Jentene fortalte også mer generelt om hvordan de opplever det å ha ungdomstiden sin i Norge, og hvilke erfaringer de har med å forholde seg til ulike kulturer og religioner, spesielt når det gjelder deres relasjoner til gutter. Tanker om egen identitet og kjønnsidentitet ble sentralt i forhold til disse temaene, og om de opplevde det som problemfylt eller som en ressurs å måtte forholde seg til ulike forventninger fra familie og andre i det somaliske miljøet, og etnisk norske venner og andre i majoritetssamfunnet. Jeg var interessert i å høre deres historier siden jeg antok at de vokser opp med to ulike forståelsesrammer som til dels er motstridende, og de må selv utforme sitt forhold til gutter i dette spenningsrommet.

Jeg kaller informantene⁴¹ i denne hovedoppgaven som regel norsk-somaliske, men de vil også bli kalt somaliske jenter flere steder. Sissel Østberg (2003:9) gjør det samme i sin bok om unge norsk-pakistanere i Norge. Hun kaller dem oftest norsk-pakistanere for å markere deres tilhørighet til Norge, men bruker også betegnelsene pakistaner eller pakistansk ungdom. Dette gjør hun fordi hennes informanter selv veksler mellom de ulike betegnelsene, avhengig av situasjon, og derfor mener hun at andre også bør kunne gjøre det. Det samme gjelder for mine informanter, og derfor vil også jeg veksle på å bruke forskjellige betegnelser.⁴²

⁴⁰ Å utforske sin seksualitet i forhold til det annet kjønn er kanskje ikke vanlig for alle norsk-somaliske jenter i denne aldersgruppen som ikke er gift, men det var en av de tingene jeg var interessert i å undersøke.

⁴¹ Jeg kaller de norsk-somaliske jentene jeg har studert for informanter, men de vil også bare bli kalt jentene noen steder.

⁴² Jeg benytter meg også av fiktive navn og idealtyper (dette vil jeg komme tilbake til senere i kapitlet).

Utgangspunktet mitt var å få tak i unge innvandrere jenter med muslimsk bakgrunn. Valget falt på norsk-somaliske jenter fordi jeg kjente en mann med somalisk bakgrunn litt fra før, og jeg tenkte det var en god mulighet til å få en kontaktperson i miljøet. I tillegg er somaliere en relativt ny gruppe innvandrere i Norge, og det er ikke gjort noe særlig forskning på denne gruppen tidligere. Kontaktpersonen min var positivt innstilt til prosjektet, og han formidlet kontakt videre til norsk-somaliske jenter via ulike nettverk i det somaliske miljøet. Han ble dermed min ”portvakt” (Thagaard 1998:54) eller min ”døråpner” til informantene. Jeg fikk telefonnummeret til de jentene som var positivt innstilt til å være med i undersøkelsen etter at han hadde snakket med dem. Jeg tror det var en fordel at kontaktpersonen min hadde vært i kontakt med dem på forhånd og fortalt litt om prosjektet og om meg. Siden de kjente til han fra før, var det lettere for dem å ha tillit til meg og til prosjektet. De aller fleste var positive da jeg ringte, og jeg fikk inntrykk av at flere av dem hadde ventet på at jeg skulle ta kontakt. De fleste sa seg villige til å bli intervjuet med en gang, og vi avtalte sted og tid for intervju over telefon. Ei som i utgangspunktet hadde vært positiv til å stille opp, hadde ombestemt seg og sa nei. Noen andre på lista fikk jeg ikke tak i på telefon, men jeg kom i kontakt med fire av informantene på den måten. To informanter fikk jeg tak i via ”snøballmetoden” (Thagaard 1998:54). Disse to var venninner av noen av de andre informantene.

Mine informanter er ikke et representativt utvalg, og hensikten med hovedoppgaven er ikke å gi et representativt bilde av unge norsk-somaliske jenter. Jeg ønsket i utgangspunktet å få høre forskjellige historier fordi mediebildet av norsk-somaliske jenter er nokså ”svart/hvitt”. Dette sa jeg til kontaktpersonen min, og han formidlet kontakt videre på grunnlag av det. Hovedvekten av informantene er det jeg kaller ”frigjorte” jenter,⁴³ og det er muligens fordi det var lettest å få dem til å stille opp. De visste på forhånd at intervjuet skulle handle om blant annet kjærlighet og seksualitet, og de ”frigjorte” jentene syntes kanskje ikke at det er flaut å snakke om disse temaene. Ingen av informantene var gift da jeg intervjuet dem, men en skulle gifte seg noen måneder senere og en annen hadde opplevd at familien hadde forsøkt å gifte henne bort. To av jentene bodde hjemme hos familiene sine, mens de fire andre bodde for seg selv eller sammen med venninner.

Det varierte hvor lenge informantene hadde bodd i Norge, alt fra en som hadde bodd her omtrent hele livet, til en som hadde bodd her i underkant av fem år. Hvor lenge de hadde bodd i Norge var ikke noe kriterium, men jeg ønsket å gjøre intervjuene enten på norsk eller engelsk. Jeg kunne sikkert spurt kontaktpersonen min om han ville være villig til å være tolk

⁴³ Idealtypen ”frigjorte” jenter vil jeg diskutere senere i kapitlet.

dersom intervjuene skulle foregå på somali, men det hadde kanskje ført til at informantene ikke ville fortelle like mye om temaene i undersøkelsen. Noen av jentene kjente han litt, og det ville kanskje vært flaut for dem. Dessuten er han mann, og kjønn kan spille en rolle i en slik intervjusituasjon. Dette kommer jeg mer tilbake til senere i kapitlet.

Det endte med at alle intervjuene foregikk på norsk. De fleste informantene snakket bra norsk, og det var få språkproblemer. En av informantene sa at hun ikke visste hvor mye hun kunne svare på, og at norsken hennes var dårlig. Hun ville gjerne fortelle mye, og hun følte at hun hadde mye å fortelle, men hun syntes det var vanskelig å si det på norsk. I løpet av intervjuet syntes jeg imidlertid at kommunikasjonen gikk greit, og at vi forsto hverandre. I begynnelsen av intervjuet var hun litt ordknapp og svarte ja, nei eller med korte setninger. Hun virket også litt sjenert og flau over å snakke om noen temaer (for eksempel kjærlighet), men etter hvert ble svarene lengre, og hun fortalte mer.

3. Intervjuene

Intervjuene foregikk i løpet av sommeren, høsten og tidlig på vinteren i 2002. Jeg valgte å bruke kvalitative intervjuer i undersøkelsen fordi jeg var ute etter å få vite noe om norsk-somaliske jenters *forståelse* av temaer knyttet til forholdet til det annet kjønn (Widerberg 2001:16). Jeg ville høre deres fortellinger og deres forståelse av temaer som forelskelse, kjæresten, ekteskap, seksualitet, kjønnsroller og (kjønns)identitet. I forkant av intervjuene gjorde jeg et forprosjekt i form av et prøveintervju. Jeg intervjuet ei jente jeg kjente fra før som har norsk mor og far fra et muslimsk Nordafrikansk land. Etter dette intervjuet gjorde jeg noen forandringer på intervjuguiden fordi noen nye temaer kom opp i løpet av samtalen. Det var interessant å høre hvordan hun opplevde intervjusituasjonen, hva hun syntes om temaene og om det var noen uklare spørsmål. Det samme spurte jeg informantene om i etterkant av intervjuene, og det lærte jeg mye av. Jeg justerte litt på intervjuguiden⁴⁴ underveis i løpet av intervjuene ettersom informantene tok opp nye temaer.

Jeg gjorde til sammen seks intervjuer, hvorav to foregikk hjemme hos informantene, to hjemme hos meg og to på café. Da jeg ringte for å avtale intervjuene spurte jeg jentene hva som passet best for dem, og det var stort sett de som foreslo tid og sted. Til de to som ønsket å møtes på café, spurte jeg om det var mulig å sitte litt uforstyrret slik at ikke alle andre på caféen overhørte samtalen, og det mente de var mulig. Det var to som ikke visste hvor de ville møte meg, og da foreslo jeg at de kunne komme hjem til meg, hvilket de syntes var greit.

⁴⁴ Se intervjuguide i vedlegg 1.

Alle intervjuene tok form av å være samtaler, og samtalen fløt stort sett greit. Jeg brukte en delvis strukturert tilnærming til intervjuene, der temaene var fastlagt på forhånd, men rekkefølgen ble bestemt underveis (Thagaard 1998:81). Noen nye temaer kom opp underveis i intervjuene, og jeg prøvde å bruke intervjuguiden fleksibelt. Jeg hadde satt opp intervjuguiden etter temaer med et par hovedspørsmål under hvert hovedtema. Jeg hadde også satt opp forslag til oppfølgingsspørsmål, men det varierte veldig hvor mange av disse spørsmålene jeg stilte. Det var avhengig av informanten.

Jeg forsøkte å ha en åpen intervjuform, og håpet på den måten å få ny kunnskap. Jeg var åpen for at de ville ta opp andre temaer i tilknytning til de jeg hadde nevnt på forhånd. Jeg stilte spørsmål slik at det åpnet for at de kunne fortelle meg en historie, og i noen av intervjuene førte dette til at de fortalte veldig mye. Spesielt i de første intervjuene var det mye som var nytt for meg og jeg fulgte opp veldig mye av det de sa. Dette førte til at intervjuene ble lange. Det første intervjuet tok nesten 2 ½ time, men da var det to informanter til stede i deler av intervjuet. Ellers tok de fleste intervjuene mellom 1 ½ til 2 timer. I de siste intervjuene var flere temaer og problemstillinger kjent for meg, og jeg begynte å se noen mønstre. Da var jeg mer selektiv på hvilke temaer jeg ba de utdype nærmere.

Jeg brukte en mp3-spiller for å ta opp intervjuene på bånd. Jeg spurte informantene på forhånd om de syntes det var greit at jeg tok det opp, og jeg forklarte hva jeg skulle gjøre med opptakene etterpå. Alle syntes det var greit. I tillegg skrev jeg stikkord for hånd underveis. Det var greit å notere litt fordi det gjorde at jeg så ned av og til i løpet av intervjuet, og informanten slapp å ha øyekontakt med meg hele tiden. I tillegg ble det noen pauser innimellom der informanten fikk tid til å tenke, og av og til utdype svarene sine.

4. Analysen

Analysen har vært en rød tråd og en fortløpende prosess gjennom hele forskningsprosessen. I etterkant av hvert intervju skrev jeg ned hovedinntrykket av informanten og intervjurelasjonen, i tillegg til temaer, interessante begreper og mulige tolkninger, og disse notatene var nyttige i den første fasen av analysen. Etter at jeg hadde transkribert intervjuene, leste jeg gjennom intervjuutskriftene mange ganger og noterte i margen. Dette ble starten på kodingen av intervjuutskriftene. Jeg sorterte og kategoriserte datamaterialet ved å lage ”skjemaer” ved hjelp av tabeller på datamaskinen. Jeg sorterte etter overordnede temaer fra intervjuguiden og intervjuutskriftene, og undertemaer ut i fra intervjuutskriftene. I skjemaene satte jeg inn stikkord, sitater og sammendrag av resonnementer for hver av de seks

informantene under hver underkategori. Jeg hadde i utgangspunktet fire slike "skjemaer" og hovedtemaer; 1) Om identitet, 2) Om sex, 3) Om å være jente/kvinne og om kjønnsroller og 4) Om forelskelse, kjærlighet, kjærester og ekteskap.⁴⁵ Flere av hovedtemaene overlappet hverandre, og noen av skjemaene ble veldig lange etter hvert, men de var til stor hjelp da jeg skulle skrive ut empirikapitlene og starte med analysen. Analysen startet allerede underveis mens jeg gjorde intervjuene, og i arbeidet med kodingen og kategoriseringen. Skjemaene ga en fin oversikt, og jeg leste igjennom intervjuene mange ganger mens jeg sorterte og skrev inn i de ulike kategoriene. Dette var tidkrevende, men da jeg skulle begynne å skrive empirikapitlene så jeg at det var en stor fordel å ha vært grundig. Jeg skrev empirikapitlene med utgangspunkt i kategoriseringsskjemaene, og de var til stor hjelp. I løpet av arbeidet med kategoriseringsskjemaene begynte jeg å se mønstre i materialet, og noen temaer ble mer sentrale enn andre.

Jeg brukte det Widerberg (2001:127) kaller en empirinær tilnæringsmåte da jeg sorterte dataene og valgte temaer fra det empiriske materialet. Jeg jobbet altså induktivt med datamaterialet mitt, og skrev først kapitler basert på empiri fra intervjuene med mine egne tolkninger. I denne fasen av analysen benyttet jeg meg av *erfaringsnære begreper*, det vil si begreper som er nært opp til eller identisk med dem som informantene selv benytter (Fangen 1997:8). Deretter skrev jeg gjennom empirikapitlene på nytt og forsøkte å benytte meg av etablerte begreper, teorier og andre relevante studier som jeg kunne drøfte mine observasjoner og tolkninger i lys av. I tillegg til de erfaringsnære begrepene, brukte jeg også noen *erfaringsfjerne begreper* i denne fasen. Disse begrepene har tilknytning til samfunnsvitenskapelig teori (Fangen 1997:14). Gjennom å pendle mellom erfaringsnære og erfaringsfjerne begreper kan man forsøke å avdekke handlingens symbolske betydning, det Fangen kaller fortolkning av annen grad. Forskeren fortolker en virkelighet som allerede er fortolket av de som deltar i den samme virkeligheten (*dobbel hermeneutikk*).

Et slikt dialektisk forhold mellom teori og data kalles *abduksjon* (Thagaard 1998:174). Abduksjon står i en posisjon mellom induksjon og deduksjon. Ifølge Ragin (1994) består den induktive delen av at forskeren konstruerer bilder (*images*) av dataenes meningsinnhold, og dette gir grunnlag for å sammenfatte mønstrene i dataene. Den deduktive delen innebærer å

⁴⁵ Eksempler på underkategorier var, for tema fire om forelskelse osv.; 1. Islams syn på forhold til det annet kjønn og somalieres syn og praksis (kultur, foreldre, venner, gutter osv.), 2. Om andre somaliske jenter i Norge, 3. Nordmenns syn og praksis (det norske samfunnet, kultur, venner, gutter osv.), 4. Eget syn på forelskelse, kjærlighet, kjæreste, sex, ektemann og ekteskap, 5. Egen erfaring med forelskelse, kjærlighet, kjæreste og sex, 6. Andres forventninger til henne og syn på henne (foreldre, venner, andre).

utvikle analytiske rammer på bakgrunn av etablert teori, og disse analytiske rammene gir grunnlag for å forstå mønstrene i datamaterialet.

5. Etiske dilemmaer

5.1 Om å forske på minoriteter

Jeg prøvde å gjøre meg bevisst egne fordommer om muslimer og somaliske jenter før jeg startet intervjuene, og også mine egne holdninger til temaene som ble tatt opp. I forkant av intervjuene leste jeg forskning om kjærlighet, ekteskap og seksualitet i muslimske land, i Somalia og i minoritetskontekst, som på mange måter er fjernt for meg. I tillegg leste jeg studier av etnisk norske og vestlige ungdommer, som er mer nærliggende for meg og som jeg lettere kunne kjenne meg igjen i. Dette var nyttig for å bli bevisst min egen ”kultur”.

Ifølge Widerberg (2001:156) handler all forskning om en balansegang mellom nærhet og distanse. En forsker er del av sin kulturelle bakgrunn med en privat biografi som farger utfallet av forskningen. Man kan aldri løsrive seg fra sin egen posisjon, men man kan problematisere den og redegjøre for hvilke premisser forskningen gjøres på (Bredal 1993).

Det kan oppstå misforståelser i møtet mellom ikke-muslimske forskere og muslimer på grunn av to ulike ”kulturelle språk” fordi mening kan endres i oversettelsen. En ”insider” kan imidlertid miste informasjon fordi man er fortrolig med synet på verden, og av den grunn kan ta ting for gitt eller la være å stille oppfølgingsspørsmål (Roald 2001:70). I relasjonen til mine informanter var det ting de fortalte som jeg kun kjente til på forhånd gjennom min lesing av fag- og skjønnlitteratur, slik som hvordan det oppleves å være muslim og somalisk jente. Andre ting, fortellinger om å være forelska og tanker om ekteskap, kunne jeg i større grad kjenne meg igjen i.

Jeg møtte også etiske dilemmaer i forhold til å studere minoriteter når det gjaldt presentasjonen av datamaterialet. Jeg har benyttet meg av en del, til dels lange, sitater for å la informantenes historier og deres egne stemmer få en plass i den endelige framstillingen. Bruk av sitater kan imidlertid føre til at informantene opplever at deres hverdagsspråk gir inntrykk av at de er ”dumme” (Widerberg 2001:124). Mine informanter som ikke har norsk som morsmål kan kanskje føle dette i enda større grad. Av den grunn har jeg i noen tilfeller byttet om på ordstillingen i sitater, men jeg har i størst mulig grad latt de stå slik de ble sagt i intervjusituasjonen. Dette er fordi informantene mine stort sett snakket bra norsk. Denne

presentasjonsformen gir også leseren anledning til å tolke selv, selv om jeg allerede har begynt tolkningen gjennom mine valg av temaer og sitatutsnitt.

Bruken av dikotomier i minoritetsforskning, slik som ”kjærlighetsnormen” versus ”ekteskapsnormen”, der et ”norsk” normsett settes opp mot et ”somalisk” normsett, kan også være problematisk. Bruk av dikotomier fører til ”analytiske tvangstrøyer”, der annerledesheten blir negativ når den defineres ut i fra det vestlige som modell (Gullestad 1989, referert i Bredal 1993). I bruken av idealtyper har jeg prøvd å ha dette aspektet i bakhodet, og av den grunn har jeg tatt utgangspunkt i informantenes egne uttalelser og forsøkt å gi dem en forholdsvis stor plass i teksten. Samtidig kan man innvende at spørsmålene jeg stilte informantene ga føringer på hva de skal svare, og på den måten ”farger” mitt syn på verden svarene de gir meg. Jeg har imidlertid forsøkt å ha en åpen intervjuform og gi informantene mulighet til å formidle sitt syn og sine fortolkninger. I den ferdige teksten har jeg også forsøkt å bruke empirinære begreper, og å gjøre greie for og diskutere både deres og mine egne tolkninger.

5.2 Intervjurelasjonen

Seksualitet og synet på kvinnerollen i islam kan være et ømtålig tema, og man kan kanskje bli ”feig” i intervjusituasjonen ved å la være å stille spørsmål. Forskerens passivitet og mangel på eller redsel for kritiske spørsmål kan være et hinder for ”dialog” (Roald 2001:77). Samtidig må informantene føle seg trygge til å svare, og ikke bli presset til å svare på ting de ikke har lyst til å snakke om. Jeg er noen år eldre enn de yngste informantene og jeg tenkte på forhånd at det kunne føles flaut for dem å fortelle ting, men mitt inntrykk i etterkant er at de var åpenhjertige, og at alder ikke spilte noen stor rolle. I den grad det virket inn på intervjusituasjonen, var det positivt fordi aldersforskjellen var liten, slik at de følte at det var greit å fortelle meg intime ting. Mitt inntrykk er at det var en fordel at jeg er jente, og at det var lettere for dem å fortelle om kjærlighet, ekteskap og sex til en av samme kjønn. Jeg hadde ”spart” spørsmål om sex til litt over halvveis i intervjuet, slik at både informanten og jeg hadde blitt litt kjent og ”varme i trøya”. Jeg hadde også informert om alle temaene på forhånd og at de kunne hoppe over spørsmål de ikke følte seg komfortable med. Intervjurelasjonen ble kanskje også påvirket av at jeg ikke var flau over å ta opp disse temaene, og de fleste informantene syntes at det var greit å svare på spørsmålene.

Det er også et maktspekt til stede i intervjusituasjonen i møtet mellom minoriteter og etniske norske. Intervjuet foregår på norsk og den ene parten styrer mer enn den andre (Bredal

1993). De fleste av informantene mine mente imidlertid det var en fordel at jeg var etnisk norsk, og ikke somalier, fordi da kunne de fortelle mer.

C: Synes du det er annerledes å snakke med meg om sånne temaer enn noen fra Somalia?

5: *Ja, det er det. Det er lettere å prate med deg enn med en fra Somalia, det er så vanskelig å fortelle om alle disse tingene for da tenker den personen at jeg er "hm".*

C: Okei, så hvis du hadde fortalt det til en somalier så...?

5: *Så hadde ikke jeg akkurat fortalt absolutt alt. Da hadde jeg bare holdt ting for meg selv og bare fortalt de vanlige tingene som det er normalt å prate om.*

C: Ja, hvorfor det?

5: *Fordi vi kommer fra samme kultur og masse sånn religion og da hadde den andre vært uenig med meg begynt og diskutert og sagt: "Nei, sånn er det og sånn og sånn", men du skjønner mer fordi du er jo norsk og sånn og... ja.*

Dersom de hadde blitt intervjuet av en somalier, så ville de følt at de måtte forsvare seg mye mer, spesielt når det gjaldt oppførsel som ikke er akseptert i det somaliske miljøet. Dessuten ville de vært redd for at en somalier ville sagt ting videre til andre. Flere av informantene ga uttrykk for at taushetsplikt ikke eksisterer i Somalia, og sensitiv informasjon blir sagt videre uansett, selv om man i utgangspunktet ikke mener noe vondt med det.

5.3 Sensitive temaer

Et annet etisk aspekt som jeg hadde tenkt en del på i forkant, var å ikke forfølge temaer som jeg opplevde som ømfintlige eller såre for informanten. Jeg var også spent på hvordan de ville reagere på at jeg som "norsk" kom og spurte dem om ømtålige ting, slik som arrangerte ekteskap og tvangsekteskap. Jeg tenkte at de kanskje var lei av å bli stilt spørsmål om disse temaene etter all medieomtalen, og at det muligens ville forsterke en følelse av å være stigmatisert. På dette punktet viste det seg at jeg tok helt feil. Informantene mine ga riktig nok uttrykk for at de av og til var lei av å bli stilt spørsmål om tvangsekteskap og omskjæring, ofte av ukjente mennesker. En av mine informanter fortalte om en episode som eksemplifiserer dette: *"Etter 11. september satt jeg på bussen, så sa en mann: 'Unnskyld, hvor er du fra?'. Så sa jeg: 'Jeg er fra Somalia'. Han sa: 'Å, så du er muslim?'. Så sa jeg: 'Ja, jeg er muslim'. Han bare: 'Er du omskjært?'"* Dette var en etnisk norsk mann som hun verken hadde sett eller snakket med før. Slike episoder kan føles påtrengende og krenkende, og det er forståelig dersom man blir skeptisk til at det skal komme en etnisk norsk jente og stille spørsmål om sensitive temaer. I all hovedsak var imidlertid informantene positive til å snakke om disse temaene. De syntes det var godt å snakke om det og ville gjerne komme med sine synspunkter for å nansere medias framstilling. Når det gjaldt omskjæring hadde jeg i utgangspunktet

ingen eksplisitte spørsmål om dette, men det var noe de fleste informantene selv kom inn på i forbindelse med temaene jeg tok opp. Det er mulig de regnet med at spørsmålet ville komme, og at de ville komme meg i forkjøpet. Med ett unntak, kom ingen av jentene inn på egne erfaringer med omskjæring direkte, og jeg spurte ikke heller fordi jeg syntes det var et veldig sensitivt tema, men de tok det opp generelt.

Et annet sensitivt tema for noen av disse jentene var krigen de hadde opplevd i Somalia før de flykta til Norge. Svarene ble knappe da jeg spurte om det, og en av grunnene kan være at det brakte opp vonde minner. Jeg fulgte ikke opp med flere spørsmål fordi jeg ikke ønsket å rippe opp i eventuelle traumatiske hendelser, og fordi jeg ikke anså det som sentralt for min undersøkelse.

5.4 Anonymitet

Innvandermiljøet er gjennomskiktig og jenters oppførsel passes ofte på, og det er viktig at informantene ikke blir kjent igjen. Mulighetene for gjenkjennelse av informantene er generelt et etisk aspekt som jeg har hatt i bakhodet hele tiden i arbeidet med hovedoppgaven. Anonymitet har vært et etisk dilemma spesielt i forhold til kontaktpersonen min fordi han satte meg i kontakt med noen av informantene. Jeg fikk imidlertid ikke tak i alle på lista jeg fikk av han, og jeg har ikke fortalt han hvem av jentene jeg har intervjuet. Han vet altså ikke hvem de er dersom de ikke selv har fortalt det. Jeg har ikke brukt informantene egne navn og jeg har utelatt mye bakgrunnsinformasjon og andre opplysninger. Jeg transkriberte alle intervjuene fortløpende og slettet dem umiddelbart, slik at ingen skulle få tilgang til opptakene. I intervjuutskriftene kuttet jeg ut navnene til informantene, andre personer og stedsnavn, og jeg kalte informantene nr. 1, nr 2 osv. Senere da jeg skulle skrive empirikapitlene ga jeg dem fiktive navn. Jeg skrev ikke de virkelige navnene deres noe sted eller oppbevarte noen personopplysninger som kunne koples til de fiktive navnene jeg brukte.

På grunn av hensynet til anonymitet har jeg ikke brukt *portretter*, som er sammendrag av virkelige personers liv, eller tatt med bakgrunnsinformasjon om dem (Widerberg 2001:123). Jeg har i stedet tatt utgangspunkt i temaer, og skrevet om deres holdninger. Jeg har også skrevet om deres erfaringer, men der har jeg selvfølgelig utelatt opplysninger som kan røpe hvem de er. I tillegg til bruk av informantenes temabaserte historier innledningsvis i kapitlene har jeg benyttet meg av idealtyper. *Idealtyper* er ”konstruksjoner satt sammen av elementer fra en mengde personer og situasjoner” (Widerberg 2001:124). Hensikten er å løfte fram en del typiske elementer og utforme en idealtipe slik at man får fram essensen.

Widerberg skriver at anonymitet lettere sikres gjennom bruk av idealtyper, men at man likevel ikke slipper unna de etiske problemene. Verken personer eller situasjoner finnes i en slik rendyrket form, og derfor kan idealformer gi konnotasjoner som man synes er feilaktige. Ved å bruke både utdrag fra informantenes historier og idealtyper håper jeg å løfte fram både det typiske og forenklete, og det vanlige og sammensatte. I analysen har jeg valgt å kalle informantene "frigjorte" og "ordentlige" jenter. Disse idealtypene er basert på deres egne uttalelser og på min egen tolkning.⁴⁶ Denne måten å definere jentene på kan kritiseres for å være forenklete, og det kan bidra til å skape nye skiller.⁴⁷ Når jeg likevel har valgt å benytte meg av disse idealtypene, så er det som analytiske verktøy og jeg ønsker å diskutere jentenes ulike praktiske løsninger og kompromisser i forhold til idealtypene. Innenfor gruppene jeg kaller "frigjorte" og "ordentlige" jenter er det innbyrdes forskjeller, og det er likheter på tvers av gruppene, men ved bruk av disse betegnelse trekker jeg fram og rendyrker noen fellestrekk i deres praksis.

I forbindelse med det etiske dilemmaet knyttet til anonymitet, vurderte jeg en stund å klausulere hovedoppgaven. I tillegg til faren for at mine informanter kan gjenkjennes, har jeg også tenkt på hvilke konsekvenser funnene i denne undersøkelsen kan ha for andre norsk-somaliske jenter. Det er en fare for at noen kan generalisere ut i fra mitt lille utvalg (selv om det ikke er representativt), og man kan tro at flesteparten av norsk-somaliske jenter har kjæreste før ekteskap og noen av dem har sex og holder det i skjul. Dette kan kanskje føre til at jenter som i utgangspunktet har det strengt hjemme får det enda strengere fordi foreldrene tror at døtrene holder ting i skjul og gjør ting de ikke skal. Innvandringsdebatten er et minefelt, og folk leser undersøkelser og finner det de er ute etter å finne. Dermed kan kanskje nyanseringene og variasjonen som jeg har forsøkt å få fram som hovedfunn i hovedoppgaven lett forsvinne i forenklinger. Hovedoppgaven min kan kanskje forsterke "svart/hvitt"-bildet i media snarere enn å nyansere det, og en utilsiktet konsekvens kan være at norsk-somaliske jenter blir mer stigmatisert.

⁴⁶ Når man benytter seg av dikotomier er det ofte slik at den ene delen oppfattes som dominerende eller "bedre" enn den andre (jf. dikotomien maskulin/feminin, se bl.a. Bourdieu 2000:44). Dette har jeg hatt i bakhodet i forhold til dikotomien "frigjort"/"ordentlig". Innenfor en norsk forståelsesramme vil "frigjort" jente være positivt og bli satt i motsetning til "undertrykt" (jf. Bredal 2004:38-39). Begrepet "ordentlig" jente i motsetning til "frigjort" ("norsk") jente har av den grunn en uheldig konnotasjon som "undertrykt" og "offer" for kvinneundertrykkende praksiser i minoritetsmiljøer. Innenfor en somalisk forståelsesramme vil imidlertid "ordentlig" ("decent") jente være positivt (jf. Salmela 2004) og bli satt i motsetning til "dårlige" jenter ("bad girls", "hore"). Jeg valgt å bruke begrepene "frigjort" og "ordentlig" fordi de henspiller på de positive sidene av de nevnte dikotomiene, i tillegg til at dette er ord som informantene selv bruker.

⁴⁷ Takk til Katrine Fangen som påpekte dette, og fikk meg til å bli enda mer oppmerksom på de problematiske sidene ved å bruke idealtyper.

Samtidig kan man innvende at all forskning kan leses med bestemte ”briller”, og tolkes i tråd med leserens – i noen tilfeller – forutinntatte syn. De hensyn som taler for å klausulere hovedoppgaven må veies opp mot andre hensyn. Et argument for å ikke klausulere er at forskning er noe som bør deles med andre, og det bør være åpenhet rundt funnene. I min hovedoppgave har jeg håpet å komme med et lite bidrag til forskningen, og temaet er også aktuelt i dagens samfunnsdebatt. Funn fra en slik undersøkelse kan kanskje gi grunnlag for debatt og dialog. I tillegg uttrykker informantene mine selv et ønske om å få komme med sine historier, og jentene sier at de har tro på at økt kunnskap kan føre til forståelse, både blant etnisk norske og somaliere i Norge. En slik gjensidig forståelse mener de er mulig, om ikke i dag, så i alle fall på sikt. De ønsker å gå foran som rollemodeller for den neste generasjonen, og flere av informantene i denne undersøkelsen sier at deres generasjon må gjøre noen valg og finne nye løsninger i et nytt landskap som virker provoserende for noen, men da blir det i alle fall lettere for deres barn igjen. På denne måten kan min hovedoppgave kanskje være med på å gi stemmer til “svake” grupper og vise at det finnes flere stemmer blant norsk-somaliske jenter, og at det ikke er en ensartet gruppe.

KAP. 4. FORELSKELSE OG KJÆRESTER

Aman: "(...) i Somalia så var det sånn at det å ha kjæreste før man skal gifte seg, det var helt utelukka det."

Sahra: "(...) det som er generelt for somaliske jenter er at vi blir lært opp til å ikke ha noe intim kontakt med gutter i det hele tatt. Som å holde hånd, ingenting. Jenter (i Somalia) skal ikke ha guttevenner og sånn, de skal alltid passe seg. Der menn er skal ikke jenter være. De skal skjule seg og gjemme seg."

Aisha: "Alt det der med kyssing og kjærester og sånn det er ikke vanlig i Somalia, men noen gjør det i skjul."

1. Innledning

Min hovedtese er at unge norsk-somaliske jenter i Norge må forholde seg til to ulike forståelsesrammer, en preget av somaliske og islamske normer og verdier, og en preget av norske og vestlige normer og verdier. I sitt hverdagsliv behersker jentene begge normsett, og de har en unik kompetanse til å forhandle fram nye, fleksible løsninger avhengig av situasjonen. På noen områder ser likevel disse ulike forståelsesrammene ut til å være på kollisjonskurs, og unge, ugifte jenters forhold til gutter blir gjerne trukket fram som kilde til konflikt. Først i kapitlet skal jentene få komme til ordet med sine tanker om og erfaringer med forelskelse og kjærester. Deretter skal jeg se nærmere på hvordan en ung, ugift kvinne ideelt sett skal forholde seg til det annet kjønn innenfor en somalisk forståelsesramme som jeg kaller "ekteskapsnormen". Videre skal jeg diskutere hvordan jentenes ulike kjærestepraksis er i forhold til "ekteskapsnormen" og hvordan de legitimerer sine valg. Til slutt i kapitlet drøfter jeg familienes ulike håndteringer av konflikter på kjønnets område.

2. Jentenes kjærestehistorier

2.1 Fathia og Leyla: Kjærester i skjul

Fathia sier at hun har fått lov til å ha kjæreste, men likevel holdt hun kjæresten skjult for foreldrene. Hun sier: "*Jeg får lov til å ha kjæreste, men det er bare sånn at dere prater, dere*

møtes av og til, men ikke å holde i hånda eller kose eller kysse eller sånne ting. Men grunnen til at du skal ha kjæreste når det gjelder sånne somaliske kjærester er fordi du vet at dere skal bli kjent, og at det er han du skal gifte deg med senere. Det er det eneste du har lov til, du kan være kjæreste med den du skal gifte deg med.” Når hun beskriver ”somaliske kjærester” så er det noe annet enn det å være kjærester i Norge. Hun sier at norske ungdommer kan gå rundt hånd i hånd i byen og de kan kysse åpenlyst. For dem er det helt normalt og de får lov av foreldrene sine. Hun har norske venninner som har hatt sex med kjærestene sine, og foreldrene syntes det var greit så lenge de brukte prevensjon. Fathia sier at grunnen til at somaliske jenter ikke skal ha kjæreste er at jenta skal være jomfru når hun gifter seg.

Hun har selv hatt en kjæreste som hun ble sammen med da hun var 17 år, og de var sammen i ett år. De møttes på en fest og etter det snakka de mye på telefon og møttes. Noen uker etter at de møttes første gang spurte han om de skulle ”bli sammen”, og det ville hun gjerne. Han var den første hun var ordentlig forelska i, og hun tenkte på han hele tida. Fathia fortalte ikke om han til foreldrene sine, bare til søsteren og venninnene. Hun traff han etter skolen og sa at hun skulle på kino med venner eller på trening. Han var to år eldre og hadde egen leilighet så de var ofte sammen der. De kunne ikke gå på gata og holde hverandre i hendene i byen hun bodde, så det kunne de bare gjøre hvis de dro andre steder.

Kjæresten var en somalisk gutt og de snakket også om å gifte seg, men likevel holdt hun forholdet skjult hele tiden de var sammen og moren fikk ikke greie på det før etter at det hadde blitt slutt. Fathia forteller at hun har fått lov til en del ting som somaliske venninner av henne ikke har fått lov til, som å ha guttevenner, gå på fest og komme hjem sent på kvelden. Venner og slektninger av moren begynte imidlertid å baksnakke henne, og de mente at moren ga henne alt for mye frihet og at hun oppførte seg ”norskaktig”. Dette gjorde det vanskelig for moren, og det ble konflikter som førte til at Fathia flyttet hjemmefra. Hun sier at det ikke bare var på grunn av at hun hadde hatt kjæreste, men det ble problemer på grunn av oppførselen hennes som slektningene mente ikke passet seg for en somalisk jente. Moren fikk greie på forholdet gjennom rykter som gikk og familiene deres aksepterte ikke hverandre, så Fathia mener at familiene ødela for dem.

Leyla var 15 år da hun ble forelska for første gang. Hun beskriver det slik: *”Jeg visste ikke hva kjærlighet var før det. Vi møttes helt tilfeldig, han spurte meg hva klokka var. Mamma sto ved siden av meg. Jeg sa hva klokka var til han og når jeg kom hjem så klarte jeg ikke å få han vekk fra huet mitt.”* De møtte hverandre tilfeldigvis igjen noen uker senere, han kjente henne igjen og de begynte å snakke sammen. Leyla ble virkelig forelska i han, men var usikker på hva hun skulle gjøre fordi hun visste at familien ville være i mot et

kjæresteforhold. Han var ikke somalier, men muslim fra et annet afrikansk land og han var noen år eldre enn henne. Leyla bodde hjemme hos familien på dette tidspunktet, og hun forteller at moren var veldig streng og kontrollerende. Hvis hun skulle ut i byen så insisterte moren på å være med. Leyla pleide å møte kjæresten på vei til skolen eller når hun sa hun var hos en venninne.

Leyla greide å holde forholdet skjult i seks måneder før moren en dag så henne sammen med kjæresten ute i byen. Han prøvde å være hyggelig mot moren, men hun skjelte ut både han og datteren. Leyla beskriver morens reaksjon slik: *"Hun sa: 'Er det sånn du skal oppføre deg?' Jeg hadde en sånn bluse som var litt utringa her, ikke sant. Hun kalte meg 'hore', midt i gata. Og det klikka helt for meg: 'Kaller du meg hore?' Jeg visste ikke egentlig noen ting om hore, jeg visste ikke hva en hore gjorde. Men det er alvorlig når en somalisk person kaller deg 'hore', på somalisk er det mer alvorlig en på norsk, skjønner du?"* Leyla forlot moren sammen med kjæresten og da hun kom hjem på kvelden var hele familien der. *"Når jeg kom hjem så var tanta mi der og hele familien var samla, skjønner du? Og jeg veit jo hva de samla seg for. De satt i stua og jeg gikk inn på rommet og låste meg inne. De syntes at siden jeg var klar for en kjæreste, så var jeg klar for ekteskap. De hadde allerede planlagt alt, alt, alt. Også prøver de å være litt sånn vennlige da. De hadde planlagt sånn stort, ikke sant. 'Hvis du er klar for en mann, så er du klar for ekteskap. Så du kan gifte deg med en bra mann og vi har det til deg. Så kan dere gifte dere etter at du er ferdig med videregående.'* Også sier jeg: *'Ja, ja, siden dere tok det temaet opp, så vil jeg heller gifte meg med han jeg er sammen med enn å gifte meg med en slektning av meg. Han er nesten som broren min, herregud.'* Så sier de: *'Han, nei han, det går ikke, han er ...(fra et annet land).'* Så sier jeg: *'Jeg veit det, jeg er ikke blind heller, men det er kanskje derfor jeg valgte han fordi han er så annerledes fra somaliere.'*" I et forsøk på å utsette gifteplanene, sa til slutt Leyla at hun gikk med på å gifte seg med slektningen sin. Samtidig tok hun opp kontakten med kjæresten i skjul. Konflikten med familien, som også hadde vært der før de oppdaget at hun hadde kjæreste, ble bare imidlertid større og det endte med at hun flytta hjemmefra og barnevernet fikk ansvaret for henne. Giftemålet med slektningen ble avblåst, og da jeg intervjuet henne hadde hun ingen kontakt med deler av familien.

2.2 Aman og Haweeya: Kjærester i åpenhet

Aman ble forelska for første gang da hun var 16 år, og hun beskriver det slik: *"Når man er forelska så er det bare han, han, han hele tida."* Han var et par år eldre og hun var sikker på at han likte alle andre jenter bedre enn henne. Hun var forelska i han i et halvt år før de ble

kjærester, og selv om hun ikke måtte holde forholdet skjult så opplevde hun en del blandede følelser ved å få kjæreste: *”Jeg hadde ikke lyst til å bli sammen med noen fordi jeg visste ikke hvordan folk skulle ta det rundt meg. Å få kjæreste var alt for stort for meg. Jeg kunne ikke takle det. Det var i alle fall sånn... Det var deilig når jeg tenkte på han. Ting var annerledes, alt det vonde jeg har opplevd, alt det hverdagslige ble mye lettere da, liksom. Det var en deilig følelse det. Men det var mye blandingsfølelser der. I forbindelse med kulturen og alt det der som gjorde at jeg... Jeg kan si det sånn at i dag er jeg forelska og hvis jeg sammenligner følelsene den gang og nå så er det noe helt annet. Nå er jeg fri, nå kan jeg bestemme over meg selv, jeg er ikke redd for hva samfunnet, det somaliske samfunnet eller det norske samfunnet har å si. Jeg er ikke redd for min seksualitet, min kropp. Det er liksom annerledes, det er to forskjellige punkter liksom. Da var jeg usikker på meg selv, usikker på mine følelser, identiteten min. Oppe i alt det var jeg forelska, og alt det skulle jeg tenke på. Så var det en gutt som var eldre enn meg som hadde en annen holdning og andre behov og alt det der, så det var ikke like deilig som det er i dag. I dag føler jeg at jeg kan nyte det. Jeg kan med god samvittighet si at jeg er forelska, at jeg har en kjæreste, jeg kan skryte av han til alle.”*

Aman opplevde den første forelskelsen og det første kjærlighetsforholdet som fint, men også som forvirrende og forbundet med mye usikkerhet. Hun tenkte på hva andre somaliere syntes om henne og hennes oppførsel. Det var nytt for henne å ha kjæreste, og det var nok for henne bare å holde han i hånda og å kysse.

Haweeya har hatt både norske og somaliske kjærester, og foreldrene syntes det er greit at hun har kjærester så lenge hun ikke har sex før hun er gift. Hun mener at hun har hatt det ganske fritt i forhold til andre somaliske jenter i Norge. Hun har blant annet fått lov til å være med på skoleturer, være ute på byen og gå på fest. Foreldrene har alltid visst hvor hun har vært og fordi hun har fått lov til mer, har hun heller ikke gjort ting i skjul for foreldrene slik hun vet andre somaliske jenter gjør. Moren mener det er viktig at hun skal få utforske ting på egen hånd, og *Haweeya* sier at hun selv er ganske sta.

Den første gangen *Haweeya* var ordentlig forelska var da hun var 16 år, og da var hun forelska i en somalisk gutt. Hun syntes at han var ”kjempesøt”, men at det føltes ”rart” å være forelska. De ble spleisa av noen venner på en fest og de var sammen i flere måneder. Hun holdt dette forholdet skjult, og hun sier at en av grunnene var at den første kjæresten ikke ville treffe foreldrene hennes. Hun sier dette har noe med den respekten unge somaliske gutter har for eldre somaliske menn (faren hennes). Hun traff familien hans, og han hadde fortalt om henne hjemme før hun ble med han hjem første gang. De var kjærester, men de sov aldri over hos hverandre. Senere har hun vært sammen med en norsk gutt, da var hun noen år eldre og

det var mer seriøst. Hun presenterte han for foreldrene sine og de syntes det var greit at hun hadde kjæreste, men de kunne ikke sove hos hverandre.

2.3 Aisha: Ikke kjæreste før ekteskap

Ifølge Aisha står det i Koranen at det ikke er akseptert å ha kjæreste, og hun følger reglene som står skrevet der. Aisha har vært forelska og hun forteller om den første forelskelsen da hun var 15 år. Forelskelsen var gjengjeldt og han sendte henne kjærlighetsbrev, men det var ikke snakk om at de skulle bli kjærester. I motsetning til de andre informantene kjenner hun ingen somaliske jenter i Norge som har hatt kjæreste i den norske betydningen av ordet. Hun sier at hun aldri ville kysset en gutt før de var gift. Senere i intervjuet sier hun at man kan ha kjæreste, men man kan ikke ha intim kontakt. Så når hun sier at hun syntes det er greit å ha kjæreste, så betyr det at man kan snakke på telefon for å bli kjent og at det er med tanke på giftemål. Denne betydningen av "kjæreste" er mer som en "somalisk kjæreste", slik Fathia snakket om.

Aisha forteller at hun skal gifte seg om et par måneder, og hun sier at den første forelskelsen var annerledes enn den hun føler nå. Da var hun bare forelska, men hun skulle ikke gifte seg med han fordi hun var for ung. Den tilkommende ektemannen er en hun har snakket med på telefon i snart et år. Han er somalisk og bor i et annet europeisk land. Han hadde hørt om henne gjennom noen felles kjente, og de ble kjent etter at han tok kontakt med henne per telefon. Denne historien får vi høre mer om i neste kapittel som omhandler ekteskap.

3. Idealet innenfor en somalisk og muslimsk forståelsesramme: "Ekteskapsnormen"

3.1 Ekteskap eneste måten å være kjæreste på

Jentenes historier og sitatene innledningsvis i kapitlet illustrerer en felles oppfatning alle informantene har om at det ikke er tillatt for somaliske jenter å ha kjærester. En jente skal ifølge somalisk kultur og islam ikke ha noe intimt forhold til en gutt før hun er gift, og helst skal hun ikke ha guttevenner heller. Flere studier viser at lignende normer gjelder for minoritetsungdom med ulik etnisk og religiøs bakgrunn (Bredal 1998, Mørck 1998, Andersson 2000, Østberg 2003, Prieur 2004). Ifølge en av Anja Bredals (1998) informanter er ekteskap den eneste måten å få lov til å være kjæreste på. Spesielt når jenter kommer i puberteten så blir de opplært til å ikke se på gutter og ikke snakke med gutter i det hele tatt. Når jentene kommer i den alderen at de skal gifte seg, er det tillatt å bli kjent med en gutt med

det formål å inngå giftemål. Da kan man snakke sammen, men man kan ikke ha noe form for fysisk kontakt. Det er dette Fathia kaller å være ”somaliske kjærester”.

Mine informanter begrunner normene på kjønnsområdet i islam og den somaliske kulturen. Den eneste legitime form for seksualitet i muslimske samfunn skal skje innenfor ekteskapet. Ifølge flere islamske tekster er seksuelle drifter noe som må holdes i tømme, og ekteskapet er den beste form for driftenes utfoldelse og oppfyllelse (Mernissi 1975, Bouhdiba 1985, Dahl 1992).⁴⁸ De samme oppfatningene om seksualitet gjelder i Somalia, og i likhet med i andre muslimske samfunn kontrolleres utenomekteskapelig seksualitet strengt (Abdalla 1982, Lewis 1994, Barnes og Boddy 1994, Talle 2003). Det er ikke tillatt for gutter og jenter å være sammen, verken som venner eller kjærester. Dette idealet innenfor en somalisk forståelsesramme kaller jeg ”ekteskapsnormen”, og innenfor denne finnes det flere grunnleggende normer som regulerer adferd på kjønnsområdet.

De fleste informantene mine dro fra Somalia før de kom i puberteten, men normene for hva som er passende kontakt med det annet kjønn, mener de, gjelder for somaliske jenter i Norge også. Foreldrene har oppdratt dem i samsvar med somaliske normer og verdier. Det de husker fra de bodde i Somalia, og det de har hørt om Somalia danner også en oppfatning om hva som er gjeldende normer, og det fungerer som en referanseramme for dem.

3.2 Ideal og praksis

”Ekteskapsnormen” er idealet, men flere av informantene hevder at det er litt forskjellig praksis avhengig av hvor du bor i Somalia. I noen miljøer i Mogadishu, hovedstaden i Sør-Somalia, kan en gutt komme på besøk til ei jente han er interessert i og spise middag med familien. En av informantene husker at tanta hennes hadde et romantisk forhold til en mann, de gikk ut og spiste og det var ikke snakk om at de skulle gifte seg. Hun sier at de som opprinnelig er fra Mogadishu er mer ”moderne” og ”de var litt mer frie, litt mer europeisk innsyn i deres kultur”. I Mogadishu har hun også opplevd at folk har snakket om kjærlighet. Ifølge flere av informantene er det strengere i Nord-Somalia, men de mener likevel at ”det er en hel kultur for at foreldrene lukker øynene” når datteren kommer i den alderen at hun skal gifte seg. Selv om det egentlig ikke er akseptert at hun snakker med gutter, så er det greit så lenge foreldrene ikke ser det eller vet om det. Gutten kan ikke komme hjem til dem og de går ikke på ”date”, men de møtes i skogen om kveldene og prater og blir kjent uten at det er noe

⁴⁸ Dette synet finner vi også i Bibelen, og det er slående fellestrekk mellom nordisk kulturarv og den muslimske kulturarven. Forskjeller er knyttet til modernisering, sekularisering og likestilling i den kristne, vestlige verden (Gjerholm 2000, referert i Pedersen 2002). Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 6 som omhandler seksualitet.

”tafsing”. Ifølge en av jentene i undersøkelsen er det med ”dating” litt annerledes og litt ”vestlig”. I Hargeisa, den største byen i Nord-Somalia, var det også slik at gutter og jenter møttes på kveldene, men de dro til en annen bydel enn der de bodde så ingen kjente dem. En av jentene forteller at man kunne se kjærestepar gå hånd i hånd, og at de kysset hverandre i smugene.

Disse observasjonene viser at det er ulik praksis når det gjelder forhold mellom menn og kvinner innad i Somalia, og selv om alle informantene mine kommer fra samme land, så forholder de seg ikke nødvendigvis til alle de samme normene. Det finnes gap mellom ideal og praksis i alle samfunn, og Somalia er ikke noe unntak (Helander 2003). Det er lettere å akseptere generaliseringer om en fjern kultur, og når man snakker om innvandrers kultur så har man gjerne snakket om det som en enhetlig kultur, og ikke fokusert på forskjellene innad (Bredal 1993). Det er også viktig å huske på at mine informanter ikke er representative for alle somaliere eller alle muslimer, for den saks skyld. Det eksisterer mange ulike samfunn som kaller seg muslimske, og disse har ulike holdninger og adferd. Islam er en religion med teologisk enhet, men det finnes ikke ett muslimsk samfunn (Bouhdiba 1985).

3.3 Når ordet ”kjæreste” ikke finnes

Ifølge jentene i undersøkelsen er det ikke noe ord for ”kjæreste” i det somaliske språket. Når jeg spør om det er akseptert å ha kjæreste dersom de ikke har sex, så svarer en av dem slik: *”I somaliske hus sier du aldri ’kjæreste’, ordet ’kjæreste’ bruker du aldri. Vi har ikke det ordet i det somaliske språket en gang (ler). Enten er det ekteskap eller så er det litt mer når dere sjekker hverandre opp, liksom, det er mer det. Vi har bare de to ordene. ’Kjæreste’ har vi ikke i det hele tatt. ’Sjekke opp’ er for å bli kjent med hverandre, når du blir kjent med han, hva han heter og sånne ting. Da er du klar for ekteskap.”* Når jentene snakker om ”somaliske kjærester” så brukes det på samme måte som uttrykket ”å sjekke opp”, i betydningen å bli kjent for å inngå ekteskap. Jeg vil anta at de bruker uttrykket ”somalisk kjæreste” for å sette det i kontrast til det å være ”norsk kjæreste” når de snakker med meg. Dette gjør de kanskje fordi de antar at jeg som etnisk norsk lettere vil forstå betydningen når de bruker et ord som gir mening i det norske språket.

Når ordet ”kjæreste” ikke eksisterer i det somaliske språket kan det forstås i sammenheng med at det ikke finnes en akseptert ”kjærestekategori” innenfor ”ekteskapsnormen”. Mangel på en legitim ”kjærestekategori”, spesielt for kvinner, skriver Thomas Walle (1999) om i sin studie av maskuline idealer og mannlig praksis i Pakistan. For

en mann er det legitimt å ha kjæreste utenfor ekteskap. Et slikt forhold får han til å framstå som maskulin og det er et uttrykk for forførerevner og virilitet. Kvinnen i et kjæresteforhold derimot, anses som per definisjon uanstendig. En mann øker sin prestisje ved å ha mange kjærester, mens en kvinne får dårlig rykte. En kvinne som framstår som seksuelt tilgjengelig er ikke ideologisk forenlig med den positive forestillingen av kvinnen som er hjemme og passer hus og barn. I forhold til dikotomien anstendig/uanstendig, hører koner hjemme i den førstnevnte, mens både prostituerte og kjærester ses på som uanstendige. En mann kan anse kjæresten sin som en potensiell kone og dermed som anstendig i hans øyne, men forholdet må likevel holdes skjult fordi kjæresteforhold anses som uanstendig i samfunnet generelt. Et kjæresteforhold er dermed et ytterst risikofylt prosjekt for kvinnen fordi hun risikerer sin anstendighet, og det er mannens seksuelle intensjoner som avgjør kategoriseringen.

4. Ulik kjærestep praksis

4.1 Samsvar mellom indre og ytre hijab

Alle informantene mine kjenner godt til det islamske og somaliske idealet, men deres kjærestep praksis viser stor variasjon. Aisha er den av jentene som gir inntrykk av å leve mest i tråd med ”ekteskapsnormen”. Hun har aldri hatt kjæreste, og han hun skal gifte seg med har hun blitt kjent med per telefon. De har møtt hverandre en gang, et møte som hun karakteriserer som litt vanskelig og rart, men koselig, og det innebar verken kyss eller annen form for fysisk kontakt. Hun følger altså det å være ”somalisk kjæreste”, som er å bli kjent for å inngå ekteskap. Hun har ikke vært innom den ”norske kjærestekategorien”, som inneholder kyssing og annen form for fysisk kontakt, og som er en vanlig ”mellomstasjon” på veien fra å bli kjent til å bli gift innenfor en norsk forståelsesramme.

Aisha følger islamske normer når det gjelder forhold til det annet kjønn, og det signaliserer hun utad ved å bære *hijab*⁴⁹ i det offentlige rom. Ytre *hijab* dreier seg om klesmåte, og indre *hijab* omhandler holdninger og livsførsel (Østberg 2003:116). Ideelt sett skal den ytre *hijab* følge den indre, og i Aishas tilfelle er det samsvar. Selv om hun ikke bruker disse begrepene selv, så er hun opptatt av å følge islam og det hun mener er ”riktig” tolkning av Koranen. Her står det, ifølge Aisha, at kvinner skal bruke *hijab* fordi menn ikke skal se en kvinne ”naken”. *Hijab* skal verne kvinner fra menns blick og hindre at menn blir fristet til å forføre kvinner. Den skal også verne den sosiale orden i tråd med synet på

⁴⁹ *Hijab*: det som holdes skjult, atskillelse, terskel: vanligvis brukt om muslimsk klesdrakt for kvinner, hodeplagg som skjuler håret og konturen av ansiktet (Jacobsen 2002:249).

utenomekteskapelig seksualitet som ødeleggende (Mernissi 1975, Jacobsen 2002). Koranens forskrifter om sømmelig klesdrakt gjelder både for kvinner og menn, men islamsk klesdrakt er særlig koblet til jenters kjønnsidentitet, og det blir forsterket blant de som bruker *hijab*. Kvinnens kjønnsidentitet og religiøse identitet knyttes på denne måten sammen, og kvinner blir bærere av islam i det offentlige rom (Østberg 2003: 122). I en minoritetssituasjon kan bruk av *hijab* tolkes som kroppsliggjøring av kulturell kontinuitet og kvinners symbolske seksualitet (Mørck 1998). Aisha vektlegger imidlertid at hun bærer *hijab* etter eget ønske, og at hun tok denne avgjørelsen etter å ha studert Koranen. Hun har ikke opplevd press fra familien, men forteller at faren ble glad da hun valgte å begynne med det. Aisha opplever å bli møtt med respekt av andre somaliere, og framhever at en kvinne som bærer *hijab* ikke blir vurdert på grunnlag av utseende, men personlighet. Hennes begrunnelse for å bære *hijab* kan tolkes som en kritikk av objektivering av kvinnekroppen i vestlige land (Jacobsen 2002, Jacobsen og Gressgård 2002).

4.2 Avvik fra idealet

De andre jentene i mitt materiale kjenner til "ekteskapsnormen" som idealet innenfor en somalisk forståelsesramme, men deres "kjærestepraksis" avviker fra idealet. De fleste informantene mener det er vanlig at somaliske jenter i Norge har kjæreste, men de holder det skjult. De fleste kjenner eller har hørt om andre somaliske jenter som har eller har hatt kjæreste, og noen av disse har også hatt sex med kjæresten. Ei av jentene sier at hun vet om somaliske jenter som møter kjærestene sine på et skjult sted eller på kino der de kysser og kliner, men nesten ingen vet at de har kjæreste. Hvis det blir oppdaget av foreldrene, så sier de at de skal gifte seg selv om de ikke har tenkt på det.

Leyla forteller at somaliere ikke er så opptatt av følelser, i alle fall ikke foreldregenerasjonen. Hun sier at det ikke står noe om forelskelse i Koranen, og det er en av grunnene til at hun ikke klarer å følge alle reglene, for eksempel om å ikke ha kjæreste: *"Jeg sier ikke at jeg følger alt av de reglene som står i Koranen. Fordi det er noe som er helt umulig og helt uforståelig. Du må være i et helt annet samfunn, en helt annen person hvis du skal følge sånne regler. Og det er noen regler som ikke passer inn i det landet du er i, og noen av de følelsene du har. Altså, det står ikke noe i Koranen om forelskelse, ja, det burde stå. Hva skal man gjøre da?"* Leyla gir uttrykk for at det er vanskelig å følge Koranens regler når hun bor i Norge, og i den fasen av livet hun er i. I møtet med en norsk forståelsesramme der forelskelse og kjærester er sentralt i ungdomstiden, har flere av jentene begynt å stille

spørsmålstegn ved reglene i Koranen. Ungdomstiden er en periode preget av forhandlinger mellom ungdommene og foreldrene om hva som er tillatt og forbudt. I tillegg skjer det mer uformelle forhandlinger ungdommer i mellom og forhandlinger i form av indre refleksivitet. Gjennom disse forhandlingene har jentene oppdaget og utforsket grenser. Deres holdninger og erfaringer med kjærester viser at noen grenser har blitt forandret og avvist, mens andre har blitt internalisert og akseptert. Ifølge Østberg (2003) gjør slike forhandlinger seg gjeldende for de fleste ungdommer i Norge, men det som skiller minoritetsungdom fra etnisk norske ungdommer, er forholdet til alkohol og forholdet til det annet kjønn.

Ifølge mine informanter er det et tydelig skille mellom kjønnene når det gjelder hvor langt de i praksis kan gå, og det stilles strengere krav til jenter enn til gutter. Jentene er bærere av idealene om renhet og ære. På tross av dette har flere av jentene i mitt materiale hatt kjærester, og dette står i motsetning til funnene i Østbergs studie. Blant de norsk-pakistanske jentene i hennes studie er det utenkelig å ha en guttevenn eller kjæreste fordi de har internalisert idealene om renhet og ære. For de norsk-somaliske jentene i min undersøkelse er disse idealene sentrale i deres sosialisering, og det at flere av dem har brutt med disse normene har kanskje noe med utvalget å gjøre. Ifølge Fangen (2004:14) har norsk-somaliske jenter mer frihet enn norsk-pakistanske. Likevel er det tydelig at brudd med normene og med andres forventninger oppleves som vanskelig. Alle jentene har opplevd den første ordentlige forelskelsen som noe positivt, men også som forvirrende og vanskelig. Det er kanskje ikke uvanlig for ungdommer med norsk bakgrunn heller, men disse norsk-somaliske jentene har i tillegg til selve forelskelsen følt det vanskelig i forhold til sin tilhørighet i den somaliske kulturen. Dette er normer som de har internalisert i barndommen, og det er først i ungdomsårene at det har oppstått konflikter med foreldrene, spesielt i forhold til guttevenner og kjærester.

5. Generasjonsmotsetninger – kompromisser eller brudd?

5.1 Stor variasjonsbredde

Mitt materiale viser stor variasjon når det gjelder foreldrenes holdning til at døtrene har kjærester. Det også forskjell når det gjelder hvordan konflikter mellom generasjonene håndteres, og hvordan de ender. Haweeyas og Leylas historier innledningsvis i kapitlet viser to ytterpunkter i denne variasjonsbredden. Haweeyas foreldre aksepterer at hun har hatt kjæreste og Haweeya opplever selv at hun har det ganske fritt. Foreldrene hennes vet hva hun gjør og hvor hun oppholder seg, og de stoler på henne. Av den grunn føler hun at hun ikke

behøver å skjule noe for dem. Foreldrene til Haweeya ønsker at hun skal få utforske ting på egen hånd, og på den måten oppfordrer de henne til å være selvstendig. Samtidig setter de klare grenser for henne. Haweeya er veldig klar over at de ikke aksepterer at hun har sex før ekteskapet, selv om de syntes det er greit at hun har kjæreste. I løpet av intervjuet forteller Haweeya at når hun kranbler med foreldrene, så sier de til henne at hun har blitt helt ”norsk”, og at de skulle ønske hun oppførte seg mer ”somalisk” hjemme. De aksepterer imidlertid at hun oppfører seg mer ”norsk” enn de skulle ønske noen ganger, mens hun aksepterer de grensene foreldrene har satt, blant annet når det gjelder å ikke ha sex før ekteskap. Det er forhandlinger og kompromiss som karakteriserer Haweeyas forhold til foreldrene.

Leyla derimot opplevde at moren var veldig kontrollerende, og hun aksepterte ikke at datteren hadde kjæreste. Leyla møtte derfor kjæresten i skjul og da moren oppdaget forholdet, ble det en stor konflikt som etter hvert førte til brudd. Moren kalte henne ”hore” og i hennes øyne var Leylas oppførsel uakseptabel for en ung kvinne. Morens syn på å være kjærester kan tolkes som et uttrykk for kjærestekategorien som en illegitim kategori, og en kvinne som uanstendig dersom hun er i et slikt forhold (Walle 1999). Leyla forteller at foreldrenes ekteskap ble arrangert og hun hevder at de ikke vet hva forelskelse og kjærighet er. Jentene i min studie er del av den første generasjonen somaliere som vokser opp og har ungdomstiden sin i Norge, og deres egne foreldre har kanskje ikke vært ”kjærester” på samme måte som er vanlig i Norge. Derfor mangler de unge jentene rollemodeller, og det er vanskelig å få foreldrenes forståelse. Samtidig er ikke bildet entydig, og ifølge Haweeya har hennes foreldre forståelse for at hun har kjærester og hun hevder at foreldrenes ekteskap var basert på kjærighet.

Ifølge Østberg (2003) har media et ensidig fokus på konflikter og brudd med foreldrene, og hun mener det skapes et generelt bilde av forholdet mellom generasjonene som ikke stemmer overens med virkeligheten. På tross av generasjonsmotsetninger, er det forhandlinger, ikke opprør, som karakteriserer Østbergs norsk-pakistanske informanter, og de er som regel enige med foreldrene eller kommer fram til kompromisser. Likevel hender det at de går bak foreldrenes rygg, men slike ”dobbeltiliv” er mest utbredt blant guttene. Blant jentene i mitt materiale er det, som vi har sett, flere som har hatt kjærester i skjul for foreldrene og levd et ”dobbeltiliv”. Likevel er det viktig å trekke fram den store variasjonen, og det er store forskjeller hos mine informanter når det gjelder hva de får lov til og hvordan konflikter håndteres.

5.2 Konflikter i spenningen mellom lydighet og selvstendighet

Flere av mine informanter har opplevd dilemmaet mellom idealet om lydighet innenfor en somalisk forståelsesramme, og idealet om selvstendighet som står sterkt innenfor en norsk forståelsesramme. Det er hovedsakelig jentene som har hatt kjæreste i skjul som har opplevd store konflikter og brudd med familien. Disse jentene opplevde konflikter da de kom i puberteten og i noen tilfeller også før de fikk kjæreste. Da ble foreldrene strengere når det gjaldt klesdrakt og hvem de fikk lov til å snakke med. Noen av dem fikk ikke lov til å delta i bursdagsselskaper, på klassefester eller gå på ungdomsklubb. Dessuten fikk de ikke lov til å være sammen med gutter generelt, og etnisk norske gutter spesielt. Ifølge Østbergs (2003) er forholdet til det annet kjønn gjerne et underliggende tema i minoritetsungdoms forhandlinger med foreldrene når det gjelder hvor lenge de kan være ute om kvelden, om de kan dra inn til byen alene og om de kan være med på klassefester. Bashe Musses (1997) studie viser at norsk-somaliske jenter ofte opplever krysspress på grunn av ulike forventninger fra familien og vennene, og det oppstår rollekonflikt mellom den somaliske datterrollen og tilhørighet i venninneflokk. Mødrene forventer at døtrene skal være sammen med somaliske venninner, at de skal gjøre mer husarbeid enn brødrene sine og at de skal dekke til håret. Dette står i motsetning til de etnisk norske venninnenes forventninger.

Konfliktene som jentene i min studie forteller om, kan delvis forstås ut i fra brudd med normene på kjønnsområdet, men det kan også tolkes i lys av familiestruktur. Den somaliske familien er mer hierarkisk oppbygget enn det som er vanlig i Norge. Det eksisterer en ”naturlig” autoritet i somaliske familier der autoritet og retten til å ta avgjørelser og til å straffe kommer naturlig med økende alder. Barna forventes først og fremst å være lydige, i tillegg til å være hardt arbeidende og hjelpsomme. Det å respektere familien og ta vare på dem er en av de høyeste verdiene i livet og en del av islamsk moral. Det er selvfølgelig at foreldrene tar avgjørelser på barnas vegne. I den somaliske oppdragelsen blir jentene sosialisert og opplært til lojalitet og samhold (Dybdahl 1994, Musse 1997). Dette kan ses i sammenheng med personbegrepet i Somalia som ser en person i kraft av relasjonene og tilknytningen man har til slektningene sine (Talle 2003:90). Et slikt syn kan forstås innenfor en kollektivorientert livsanskuelse der det å være forbundet til andre i et familie- og slektsfellesskap påvirker det individuelle prosjektet (Bredal 2004:203).

Innenfor den individorienterte livsanskuelsen i Norge derimot, legges det vekt på det autonome og selvstendige individet. Idealet er at barn skal være selvstendige, og for stor avhengighet av foreldrene anses som umodent og er lite verdsatt (Lidén 2003). Når de norsk-somaliske jentene møter et annet oppdragelsesideal, en annen forståelse av å være barn og en

annen familiestruktur kan dette føre til at de stiller spørsmålstegn ved den oppdragelsen de selv har fått. Likevel er det ikke et entydig lydighetsideal innenfor en somalisk forståelsesramme, og Haweeyas fortelling er et eksempel på dette. Hennes familie kan karakteriseres som en *fleksibel* familie som er åpne for forhandlinger og kompromisser innenfor visse grenser. Leylas familie derimot kan kalles en *rigid* familie som krever større grad av blind lydighet (Bredal 2004:197). Mine funn viser at det finnes ulike familietyper og oppdragelsesidealer innenfor somaliske familier, i likhet med etnisk norske familier, men materialet viser likevel en tendens til vektlegging av lydighet i barneoppdragelsen innenfor en somalisk forståelsesramme.

5.3 Foreldrenes redsel for at døtrene skal bli for ”norske”

Generasjonskonflikter og brudd med familien på grunn av jentenes ”kjærestepraksis” kan også forstås i lys av minoritetssituasjonen. Jentenes brudd på normene for sømmelig oppførsel kan virke mer opprørende når det skjer i Norge, i forhold til om det hadde skjedd i Somalia. Det å være ”kjæreste” er forbundet med å være ”norsk”, og dersom en somalisk jente blir sett sammen med en gutt på gata så blir hun stempla som ”norsk” av andre somaliere. I det somaliske miljøet er dette negativt ladet, og ifølge informantene er det å oppføre seg ”norsk” for en jente det samme som å være ”hore”. Selv om det å være ”kjæreste på norsk” ikke nødvendigvis innebærer å ha sex for norske tenåringsjenter, blir somaliske jenter automatisk stempla som ” horer”. Flere studier viser at foreldrene som er førstegenerasjonsinnvandrere er redde for at døtrene skal bli sett på som ”for integrerte” eller ”for norske” (Astad 1993, Bredal 1998, Andersson 2000).

Spesielt jentene må være forsiktige med hvor de går og hvem de omgås. Dersom det blir oppdaget at en jente har kjæreste vil det true hennes og hele familiens ære. Rykter går fort og foreldrene kan bli beskyldt for ikke å ha oppdratt jentene sine på en skikkelig måte. Leylas familie ønsket å gifte henne bort til en slektning da de oppdaget at hun hadde kjæreste, og dette kan tolkes som en strategi for å gjenopprette familiens ære. Informantene mine kjenner til historier om jenter som har blitt giftet bort til gutter i hjemlandet når de har vært på ferie. De som ikke klarer å holde forholdet skjult kan også risikere å bli ekskludert fra familiene sine. Kunnskap og rykter om hva som skjer med jenter som ikke oppfører seg slik de skal, er del av en felles kunnskap som de unge med minoritetsbakgrunn deler. Slike historier sender ut en normativ ”beskjed” og fungerer som prevensjon i seg selv. Denne kunnskapen blir sjelden

diskutert åpent eller i forhold til egne erfaringer, men kunnskapen er med på å regulere deres oppførsel på offentlige steder (Andersson 2000:159).

Flere av jentene i min studie forteller om andre somaliere som har begynt å spre rykter om dem fordi de ikke har oppført seg i tråd med normene for sømmelig oppførsel. I noen tilfeller har dette ført til at foreldrene har blitt strengere enn de i utgangspunktet har vært, og det har ført til konflikter. Ifølge Salmela (2004) fungerer rykter og sladder som effektive midler for uformell sosial kontroll av unge, ugifte somaliske jenter. Informantene i hennes undersøkelse fra Turku i Finland forteller at de føler seg overvåket av andre somaliere når de beveger seg i det offentlige rom. Unge jenter som blir observert i sentrum kan få et dårlig rykte uten å ha gjort noe "galt". Metaforene "åpen" og "lukket" knyttes til henholdsvis "dårlige" og "ordentlige" jenter. En jente demonstrerer sosial og kroppslig åpenhet ved å snakke med menn, ved å ikke dekke til kroppen og ved å oppholde seg uten grunn i det offentlige rom (som anses som en mannlig sfære). Sømmelig – og "lukket" - oppførsel vises gjennom moderat adferd i forhold til menn, ved å dekke til kroppen og ved å oppholde seg mest mulig i hjemmet (som anses som en kvinnelig sfære). Brudd på de kjønnede normene for akseptabel oppførsel tolkes som tegn på en jentes seksuelle urenhet og umoralske oppførsel. Når mine informanter forteller at det å bli kalt "norsk" betyr det samme som "hore", kan det forstås på bakgrunn av at de oppfører seg som "åpne" og dermed umoralske og seksuelt urene jenter.

Det kan også tolkes i lys av jenters betydning som kulturelle markører, og at seksuell adferd får en symbolsk betydning i tilpasningen til et nytt sted (Mørck 1998). Normene for sømmelig oppførsel er en måte å markere sosiale grenser i forhold til og i opposisjon til majoritetssamfunnet (Salmela 2004). Både jentene og foreldrene er sårbare i forhold til rykter om umoralsk oppførsel, og dette blir en ekstra belastning for familien i en minoritetssituasjon, og ryktene fungerer som en form for sosial kontroll (Østberg 2003). En del foreldre føler at familieverdier er truet i det norske samfunnet. Foreldregenerasjonen knytter problemene de har med barneoppdragelse til dårlig innflytelse fra norsk kultur og samfunn. Verdier som frihet og personlig autonomi oppfattes av mange som ødeleggende for det de oppfatter som sin kultur. Både når det gjelder forholdet mellom generasjoner og mellom kjønn, så er friheten i det norske samfunnet en trussel for familien som helhet (Astad 1993, Fangen 2002).

6. Oppsummering: Ulike måter å forholde seg til "ekteskapsnormen" i en norsk

kontekst

I dette kapitlet har vi sett at det å ha kjæreste før ekteskap ikke er akseptert innenfor en somalisk og muslimsk forståelsesramme, og dette idealet kaller jeg "ekteskapsnormen". Disse normene gjelder i Somalia, men det er likevel litt forskjellig praksis innad i landet. Informantene mine forteller at den samme "ekteskapsnormen" gjelder for somaliske jenter i Norge. Foreldrene er redde for at døtrene deres ikke skal være jomfruer når de gifter seg, og jentene blir kontrollert. Det eneste som er tillatt for en somalisk jente er å være "somalisk kjæreste" med den hun skal gifte seg med, og det går ut på at man prater sammen og blir kjent, men man skal ikke ha intim kontakt. Noen av dem jeg har intervjuet forteller at ordet "kjæreste" ikke finnes i det somaliske språket, og de har ingen rollemodeller i det somaliske miljøet for "å være kjæreste" uten at det nødvendigvis er ekteskapsplaner inne i bildet.

Mine informanter har en felles oppfatning av hva som er idealet innenfor en somalisk forståelsesramme, men flere av jentene har tatt avstand fra dette idealet og deres egen kjærestepraksis er variert. Historiene deres viser at flere av dem har opplevd dilemmaet mellom å etterleve idealet innenfor en somalisk forståelsesramme, der kjæreste før ekteskap ikke er akseptert, og idealet innenfor en norsk forståelsesramme, som anser kjæresteforhold som en naturlig del av ungdomstiden. I møte med en norsk forståelsesramme har de avvist noen grenser for hva som er tillatt og forbudt, og internalisert noen nye. Samtidig har de beholdt noen grenser. Historiene viser variasjon og at de forhandler fram kompromisser og fleksible løsninger i dette spenningsrommet. Jeg deler jentene inn i tre grupper; 1) De som har hatt eller har kjæreste i skjul, 2) De som har kjæreste i åpenhet og 3) Ei som ikke har hatt kjæreste og som ikke skal ha det før hun er gift. Kompromissene deres er forskjellige; de som har hatt kjærester i skjul har pendlet mellom en norsk væremåte ute, og en somalisk væremåte hjemme. De som har hatt eller har kjæreste i åpenhet har på ulike måter satt grenser for intim kontakt med kjæresten. Hun som ikke har hatt kjæreste viser størst kontinuitet med "ekteskapsnormen", men dette framstår verken som en passiv tradisjonsovertakelse eller som tvang til å symbolisere kulturell kontinuitet. Hennes praksis i samsvar med idealet framstår snarere som et valg tatt på bakgrunn av egen studie av Koranen og forhandlet fram i forhold til somaliske tradisjoner.

Alle har opplevd det å være forelska som noe positivt og fint, men også forvirrende og vanskelig. De som har holdt kjæresten i skjul har opplevd det som vanskelig når forholdet har blitt oppdaget, og noen har opplevd brudd med familien. De som har hatt kjæreste i åpenhet

har også opplevd å bli baksnakket i det somaliske miljøet og blitt stempla som "hore" eller "for norsk", men de sier selv at de har hatt det lettere enn mange andre. Ut i fra mitt materiale kan det tyde på at konfliktene blir større når ungdommene har gått bak foreldrenes rygg, og foreldrene oppdager at barna deres har løyet. Foreldrene kan da føle seg sviktet, og når mange allerede føler seg usikre på grunn av minoritetssituasjonen, fører dette til store konflikter og i noen tilfeller brudd. Samtidig er det en grunn til at ungdommene har gått bak foreldrenes rygg, og de jentene som har hatt kjæreste i skjul visste at kjæresteforhold ikke ville bli akseptert selv om de hadde fortalt det. Ut i fra mitt materiale kan det synes som om konflikten blir mer alvorlig jo større avstand det er mellom idealet om "ekteskapsnormen", som de fleste foreldrene ønsker at døtrene sine skal leve opp til, og jentenes praksis. Samtidig avhenger konfliktens utfall av familietype, og i hvilken grad familien er åpen for forhandlinger.

KAP. 5. EKTESKAP

Aisha: "I Somalia leter gutter etter jenter som er snille og sånne ting, også ringer de først og spør (om de skal gifte seg)."

Aman: "Det er liksom høydepunktet for foreldrene å få gifta bort jentene deres. Det er ikke så viktig med guttene, de finner seg en dame."

Fathia om det perfekte ekteskap: "Når to mennesker gifter seg fordi de er forelska eller de elsker hverandre. Når de ikke blir tvingt eller arrangert ekteskap."

1. Innledning

I dette kapitlet skal jeg undersøke hvilke tanker jentene har om ekteskap. Ingen av dem var gift på det tidspunktet intervjuet fant sted, og ingen av dem hadde heller vært gift. En av informantene fortalte meg at hun skulle gifte seg om kort tid, og hennes historie og tanker rundt giftemålet skal vi få høre om i dette kapitlet. De andre jentene fortalte meg sine egne tanker om giftemål en gang i framtida, og hvordan de så for seg "det perfekte ekteskap" og "den perfekte ektemann". Jeg skal starte med å la noen av jentene komme til ordet med sine tanker rundt disse temaene. Deretter skal jeg komme nærmere inn på ekteskapspraksis i Somalia og blant somaliere i Norge. Så skal jeg drøfte sentrale temaer i jentenes forventninger til ekteskap; kjærlighet, likestilling og "den perfekte ektemann". Til slutt skal jeg diskutere hvordan disse jentene forholder seg til idealet om å være ei "ordentlig" jente.

2. Jentenes tanker om ekteskap

2.1 Aman og Sahra: Fra "typisk somalisk tankegang" til "typisk norsk tankegang"

Da Aman var yngre, i 13-14 års alder, kikket hun i Ikea katalogen og drømte om hva slags hus og innredning hun skulle ha når hun giftet seg og fikk barn: "Jeg skulle ha mange barn og alt skulle bli så flott. (...) Så har det vært en periode siden hvor jeg bare: 'Uff, ekteskap og barn det hører ikke til min fantasi.' Det var helt utenkelig for meg. (...) hvis jeg skal ha barn og ektemann og hele pakka, så skal jeg først ha noe å bidra til. (...) Så drømmen om at jeg en gang skal ha familie og et godt hjem og eventuelle barn, den er der." Aman sier at hun har gått fra en "typisk somalisk tankegang" til en "typisk vestlig tankegang", og at denne

prosessen starta da hun var 13 år og at den pågår fremdeles nå i en alder av 24 år. Da hun var yngre så hun for seg at hun først skulle gifte seg, så få mange barn og et flott hus. I hennes drømmer om framtida var familieliv det sentrale, og det mener hun er ”typisk somalisk”. Etter hvert ble denne familiedrømmen mindre framtreddende i framtidsplanene hennes, og en stund så hun ikke for seg ekteskap og familie i det hele tatt. I dag tenker Aman at hun gjerne vil ha en ektemann og familie en gang, men først vil hun studere og ha noe å bidra med både økonomisk og intellektuelt. Dette mener hun er en ”typisk norsk og vestlig” måte å tenke på når det gjelder ekteskap og familie.

Sahra drømte, i likhet med Aman, om det perfekte ekteskap og mange barn da hun var yngre. Sahra forteller hvordan hun så for seg framtida da hun var 13-14 år: *”En mann først og så mange barn. Typisk somalisk tankegang. Jeg skal vise mannen min til foreldrene mine, så skal jeg gifte meg med han, og såne ting. Men etter hvert så ble kanskje den drømmen litt borte.”* Sahra sier at hun har gått fra en ”somalisk tankegang” med ektemann og 15 unger til en ”typisk vestlig tankegang”. For henne betyr det omtrent det samme som for Aman, men Sahra har ikke lenger tro på ekteskapet. Hun tror ikke på at man kan love hverandre å være sammen i evig tid, og at det finnes flere som kan være ”den rette”. Sahra mener at man kan ha det fint i perioder med en person, men ikke at det varer livet ut, og derfor tror hun heller ikke at hun noen gang vil gifte seg. Hun sier det slik: *”En periode så er det fint, også: ’Get the fuck out of here!’ (ler). Så går det til helvete det og. Jeg tror ikke det er bare én, liksom. Du kan ha det fint med mange mennesker i perioder.”* Et ekteskapsløfte mener hun er noe man ikke kan holde, men samboerskap har hun mer tro på: *”Jeg kan være samboer eller være sammen med et menneske for resten av livet hvis man vil, men da har man mulighet til å gå ut i fra det uten at man må gjennom helvete og skilsmisse og ’Det er ditt og det er mitt’ og alt det tullet der.”*

Sahra beskriver den perfekte samboer slik: *”Et menneske jeg kan ha det godt med og... altså, ikke bare fysisk, men både følelsesmessig og intellektuelt. Han må være snill, han får meg til å le og være omsorgsfull. Ellers så fungerer det ikke. Og han må være utdanna. Kan ikke ha en ’sofagris’! Ja. Så må han være flink i senga. (ler).”* Likestilling er viktig for henne i et samboerskap: *”Jeg er veldig sann... av og til veldig flink til å lage mat og rydde og være den som tar seg av mest hjemme. Selvfølgelig krever jeg at den andre personen også gjør det.”* Hun vil helst at det skal være en norsk gutt: *”Altså, nå har jeg bare vært sammen med norske gutter. Nesten. Men jeg tror ikke jeg er klar for somaliere ennå i hvert fall. Da må det være en somalier som er veldig norsk også. Eller det blir kanskje litt feil å si. Kanskje somaliere ikke er klar for meg (ler).”* Sahra syntes somaliske gutter er frekke og går over

grenser når de flørter. Hun forstår seg ikke på deres måte å flørte på, og hun syntes de er lite romantiske. Aman er enig med Sahra i at norske gutter er mer romantiske enn somaliske gutter, og hun vil ikke gifte seg med en somalier: *"Jeg har fått en del avsmak for de (somaliske) guttene fordi de har måter liksom å vise kjærlighet på som ikke tilfredsstiller meg. Det ligger omtrent i lufta... eller de har det i kjeften, liksom."* Aman foretrekker norske gutter fordi de er mer romantiske. Norske gutter sier "jeg elsker deg" og vil gå tur i skogen. Det syntes Aman er sjarmerende, men hun syntes de er litt for avslappa. Hun skulle ønske norske gutter var litt mer lidenskapelige og spennende slik som spanjoler, men hun mener likevel at "norske gutter er best" fordi de er ærlige, gir 100 % av seg selv og er ikke egoistiske. Ifølge Sahra er norske gutter flinkere til å ta vare på kvinnene og de har det ikke godt selv før jenta har det godt.

2.2 Aisha: Ekteskap i tråd med Koranen

Da jeg intervjuet Aisha skulle hun gifte seg om tre måneder. Den tilkommende ektemannen er fra Somalia, men bor i Europa. Hun ble kjent med han etter at han tok kontakt med henne per telefon. Da hadde de aldri truffet hverandre, men han hadde hørt om henne gjennom felles kjente. Hun visste ikke hvem han var da han ringte første gang, og Aisha forteller hvordan hun opplevde det: *"Jeg syntes det er rart. En som jeg aldri har sett. Jeg spurte: 'Hvem er du?' og han fortalte hvem han var. Han sa: 'Det er ei som kjenner meg, du kan spørre henne'. Hun fortalte meg at han er grei, han er sånn og sånn. Så jeg sa: 'Du må sende bilde til meg fordi jeg vet ikke hvordan du ser ut. Så etter at du sender bilder kan jeg snakke med deg'. Så han sendte bilder til meg. Jeg så at han var kjekk og sånn, så etterpå sendte jeg bilder til han. Så han syntes at jeg var grei, også begynte vi å ha kontakt med hverandre. Så fortalte vi foreldrene."* Aisha bestemte seg for å gifte seg med han etter at de hadde snakket sammen på telefon hver natt i tre måneder. Hun forteller at hun likte han med en gang de snakket sammen, og at hun ikke hadde likt de andre guttene som hadde ringt henne tidligere. Jeg spør om han hadde sagt noe annet enn de andre guttene, og da sier hun: *"Nei. Men jeg bestemte... Før hadde jeg ikke bestemt meg for å gifte meg. Men etter at han ringte bestemte jeg meg at jeg må gifte meg fordi jeg er 22 år gammel og ... tiden går fort."* Han kom på besøk til henne i Norge etter at hun hadde fortalt det til familien, og det var første gang de traff hverandre. Hun syntes det var litt vanskelig og rart å treffe han for første gang, men også koselig. Nå har de snakket sammen på telefon i nesten ett år, og hun syntes de har blitt godt kjent med hverandre og at de vet hva den andre forventer av et ekteskap.

Aisha ønsker at det forestående ekteskapet hennes skal være slik islam foreskriver. Ifølge henne betyr det at hun kan jobbe utenfor hjemmet og at mannen hennes skal hjelpe til med husarbeid og barnepass. Det står i Koranen at ektefeller skal hjelpe hverandre, og det har Aisha snakket med sin framtidige ektemann om. Han er praktiserende muslim, likhet med henne selv, og hun kunne ikke tenke seg å inngå ekteskap med en mann som ikke var muslim. Etter hennes mening ville de ikke forstått hverandre. Når jeg spør om hun kunne forelske seg i en norsk gutt som ikke var muslim, svarer hun slik: *"Jeg kan forelske meg, men jeg tror ikke at jeg kan gifte meg."* Det er tillatt ifølge Koranen å gifte seg med en muslim fra et annet land, så Aisha sier at hun i prinsippet kunne giftet seg med en mann fra et annet land enn Somalia. Hun mener likevel det er en fordel å kunne det samme språket og kjenne den samme kulturen.

Ifølge Aisha er det viktig at både mannen og kona har det godt i ekteskapet, og en forutsetning for at de skal kunne leve sammen er at de er fornøyde med hverandre. Hun understreker også at det er bra at jenta selv bestemmer hvem hun vil gifte seg med. Aisha syntes forelskelse er viktig når man skal inngå ekteskap. Hun mener likevel at ektefeller ikke skal vise at de er glade i hverandre når det er andre til stede, og hun syntes det er flaut når nordmenn kysser hverandre åpenlyst på gata. Ifølge Aisha viser nordmenn og somaliere kjærlighet på forskjellige måter. I Norge er man mer direkte, også når det gjelder å "sjekke hverandre opp". Aisha forteller om somaliere: *"De viser det (kjærlighet) ikke, fordi hvis de liker hverandre så har du hørt av andre at han liker deg, at de liker hverandre og sånne ting."*

2.3 Leyla: Koranen som ideal – men ikke helt som praksis...

Familien til Leyla vil at hun skal gifte seg med en de ønsker, helst en fra nær familie. Leyla beskriver deres ønsker for henne slik: *"Ja, at jeg gifter meg og får barn. Altså, det er det eneste de er interessert i, at jenta deres ikke skal være singel bare fordi hun venter på 'den rette'. Men da kan de bare vente. Jeg har god tid. Hvis jeg ikke finner 'den rette', det er ikke verdt det en gang å bo med en du ikke er glad i. Det går ikke, for det veit jeg allerede liksom, hvordan det er, det er for jævlig, det går ikke. Det er ikke rettferdig for den andre personen heller, ikke sant. Heller være singel resten av livet mitt, enn å gifte meg med en jeg ikke er glad i. (...) Jeg syntes at ingenting funker uten kjærlighet."* Som vi husker fra forrige kapittel ønsket familien til Leyla å gifte henne bort til en slektning da hun var yngre fordi de oppdaget at hun hadde kjæreste, men hun nektet og i dag har hun ikke kontakt med deler av familien.

Leyla mener at somaliere legger for lite vekt på følelser i forbindelse med inngåelse av ekteskap. Hun sier at når somaliere skal velge ektefelle så er de mer opptatt av materielle ting og utseende, ikke følelser. Ifølge Leyla ser jenta om hun liker jobben og karrieren til en potensiell ektemann, mens gutten vektlegger utseende og om han liker en potensiell hustrus familie og deres opphavssted i Somalia. Hun sier at spesielt foreldregenerasjonen til de unge ikke legger så stor vekt på kjærlighet: *"Altså, alle veit hva følelser er, men det er noen ganger de gjør det for kulturen. (...) det har skjedd flere ganger i Somalia at en jente rømte fordi hun ikke får den mannen hun ville, bare fordi han var fra en fattig familie eller at familien ikke likte han. (...) hos familien min var det ikke så populært det med følelser, de har aldri brukt tid på det egentlig."*

Etter Leylas mening er det positivt å være samboere før man gifter seg, selv om det ikke er akseptert blant somaliere: *"Det syntes jeg er bra, man må bli kjent med den personen. (...) Når man er samboer er man mer kjærester enn ektefeller, skjønner du? For om dere kranbler for eksempel er det mye enklere å kaste den personen ut. Når du er gift må du tolerere det en lang stund med kranbel og uenigheter. Når du er samboer er det nesten som å slå opp med en type, bare at han skal ta med tingene sine ut. (ler). Også jeg syntes det er ok, jeg. Snarvei til ekteskap."*

Leyla om den perfekte ektemann: *"Jo, at mannen min har respekt for meg, at jeg har respekt for han og at han tar hensyn til mine behov og at han er en god lytter. At han ser på ting fra min side, liksom."* Leyla ser helst at en framtidig ektemann er muslim, og det forklarer hun slik: *"(...) religion kan alltid skape kaos, så det er veldig viktig at du veit en del om religionen hans og at han veit en del om min.(...) Men man veit jo aldri, hvis jeg forelsker meg i en kristen, det er ingenting jeg kan gjøre med det, liksom. (ler). (...) Det viktigste for meg er å være forelska. Men jeg håper helst at han har samme religionsbakgrunn som meg."* Hun mener at de lettere kan forstå hverandre dersom de har samme religion. Leyla hevder at det er lettere for en kvinne å konvertere til islam enn for en mann, og familien hennes hadde ikke akseptert en ikke-muslimsk mann: *"Jeg tror ikke at han skulle blitt godtatt i det hele tatt, jeg. Men hvis det var en jente i stedet for så hadde de sagt: 'Å ja, det er en jente, det går bra, han kan gjøre henne til muslim'. For hvis det var mannen min som var kristen så skulle de sagt: 'Nei, nei, nei, det går ikke'. Jeg må finne meg en mann som er muslim."*

3. "Ekteskapsnormen" i Somalia og blant somaliere i Norge

3.1 Familie og ekteskap sentralt innenfor "ekteskapsnormen"

Familien er viktig i det somaliske samfunnet, og "typisk somalisk tankegang" er å ha ekteskap og barn som førsteprioritet når man tenker på framtida. Ifølge jentene i undersøkelsen er det et høydepunkt for somaliske foreldrene å få giftet bort døtrene sine, og en av dem forteller om giftemål i Somalia: " (...) da jeg var liten og bodde der, så ble tantene mine gifta bort til eldre menn, som gjerne er 14 år eldre enn de. De som er rike og godt etablert. Det gjorde ikke noe om han hadde en kone fra før eller sånne ting, det er sånn fra by til by. Men som jeg sa til deg, i Mogadishu så er det litt modernisert så det er litt forskjellig. Noen venter til jenta er ferdig med skolen, noen gifter henne før hun er ferdig på skolen fordi når de bare har plassert henne et sted så er det sånn: 'Åh, deilig nå har jeg plassert en. Nå er det bare så og så mange igjen å finne en mann til'." Dette sitatet og jentenes historier viser at ekteskapet er en viktig institusjon i det somaliske samfunnet. Ifølge Scruggs (2004:9) er somaliske ekteskapsskikker en blanding av islamske tradisjoner og stammeskikker. Ekteskapet står sentralt i en muslimsk tradisjon, og det er den eneste samlivsformen som aksepteres i islam. Ekteskap anses som hovedmål i både kvinners og menns liv i muslimske samfunn, og alle som er i stand til å gifte seg har en plikt til å gjøre dette (Dahl 1992).

Mine informanter har litt forskjellige oppfatninger av familiens rolle i ekteskapsinngåelsen i Somalia. En versjon er at familien som oftest arrangerer ekteskapet og finner ektemann til døtrene, men at det også er rom for at jenter kan finne ektemenn selv. Jenter kan prate med gutter og de kan bli enige om å gifte seg, og når de har bestemt seg for ekteskap så går gutten til jentas familie og forteller det. Familien til jenta kan imidlertid si "nei" dersom de mener at gutten eller familien hans ikke er bra nok. En annen versjon er at arrangerte ekteskap ikke er vanlig i Somalia i dag. Nå er det mer vanlig at jenta først finner en mann som hun liker og deretter forteller det til foreldrene. Det er ikke vanlig at foreldrene sier "nei" til ekteskapet. At jentene har litt forskjellige versjoner, viser igjen at det er variasjon innad i Somalia.

Ifølge Fangen (2002) eksisterer og aksepteres ulike ekteskapstyper i Somalia. Det finnes forskjellige ekteskapstradisjoner i ulike områder av Somalia, og noen steder er det etter gammel arabisk tradisjon vanlig å gifte seg med en slektning fra farens side. Ekteskap arrangeres vanligvis av familiene, men dette skjer ofte etter at paret selv har tatt initiativ til et frieri. Ekteskapsloven fra 1975 fastsatte at ekteskap bare skal inngås dersom begge parter er

enige om det, men denne reformen har møtt motstand hos religiøse ledere, og er ennå ikke gjennomført fullt ut (Barnes og Boddy 1994, Dybdahl 1994, Fangen 2002).

3.2 Ulike løsninger innenfor rammen av arrangerte ekteskap

Leyla og Aisha var de eneste i min undersøkelse med egen erfaring når det gjaldt inngåelse av giftemål, og deres historier viser to ulike sider ved arrangerte ekteskap i en vid betydning. Anja Bredal (2004) skisserer ulike handlingsforløp som viser variasjonsbredden innenfor rammen av arrangerte ekteskap: 1) Foreldrene finner partner, den unge samtykker, 2) Foreldrene og den unge samarbeider om å finne partner, 3) Den unge finner partner, foreldrene samtykker og 4) Konflikt, tvang og motstand (Bredal 2004:99-103). Leylas historie er preget av konflikt, tvang og motstand. Hun følte press fra familiens side om å akseptere en mann som de hadde valgt ut til henne, men dette var i mot hennes ønske. Lignende historier om minoritetsjenter i Norge har fått mye medieoppmerksomhet, og i kjølvannet av dette har en del tiltak mot tvangsekteskap blitt satt i gang. Katrine Fangen (2002) har gjort en evaluering av disse tiltakene, og i den forbindelse har hun skrevet om arrangerte ekteskap i somaliske miljøer i Norge. Det trekkes en grense mellom ”arrangerte ekteskap, der den unge står fritt til å akseptere eller avvise den kandidaten foreldrene foreslår, og tvangsekteskap, der fysisk eller psykisk tvang benyttes for å gjennomføre et ekteskap mot den unges vilje” (Fangen 2002:15).

Ifølge noen av mine informanter er tvangsekteskap en skikk som forekommer i Somalia, noe de omtaler som en ”ukultur” som har eksistert i alle år. Tvangsekteskap er et kontroversielt tema i det somaliske miljøet i Norge (Fangen 2002:104). I diskusjonsgrupper arrangert av den somaliske ungdomsgruppen Himmilo Youth i forbindelse med tiltak mot tvangsekteskap, blir det hevdet at tvangsekteskap ikke forekommer. Skikken er at foreldrene arrangerer barnas ekteskap ved å fungere som rådgivere. De unge har anledning til å nekte, og i så fall blir de presentert for en ny kandidat. Idealet er at foreldrene skal fungere som rådgivere i stedet for eneherskere, og at det arrangerte ekteskapet blir inngått med full valgfrihet. Dersom barna nekter å gifte seg med noen av de aktuelle kandidatene, kan imidlertid foreldrene sanksjonere dem, blant annet ved å ikke betale for bryllupet (Fangen 2002:100, Himmilo Youth in Norway 2001).

Bakgrunnen for familiens innflytelse er at et ekteskap ikke bare forener de to individene, det innebærer også en ny og viktig forbindelse mellom to slekter (Lewis 1994,

Ehlers og Witzke 1992).⁵⁰ Ifølge Anja Bredal (1998) er arrangerte ekteskap vanlig i kulturer som er familieorienterte og kollektivistiske, i motsetning til individorienterte og individualistiske. Ekteskap dreier seg om mer enn to som er glade i hverandre og som velger å leve sammen. Det handler også om to familiers framtidige liv, deres reproduksjon og økonomi, levekår i alderdommen og ære og status for en stor gruppe mennesker.⁵¹

Tradisjonen med arrangerte ekteskap kan også forstås ut i fra et annet syn på det å være barn. Foreldrene fungerer som beskyttere som vil det beste for sine barn, og problemer med tvangsekteskap henger sammen med en rekke andre problemer. Dersom barna klarer seg dårlig på skolen, ikke får seg en ordentlig jobb og blir frustrerte av den grunn, så syntes foreldrene det er bedre at de reiser til Somalia og ser hvordan de som bor der har det. Foreldrene syntes barna er bortskjemte, og vil at de skal forstå hvor heldige de er. I stedet for å bruke arrangert ekteskap med kandidater fra hjemlandet for å oppnå familiegjening, tvangssender somaliske foreldre oftere barna til Somalia for å gifte dem der, uten at målet er at de skal komme tilbake til Norge. Dette er fordi foreldrene mener at barna har glemt for mye av kulturen sin. En del foreldre føler at de mister barna når de blir ungdommer. Familien vet ikke hvordan de skal sette grenser og tror at norske ungdommer lever totalt uten normer og grenser (Fangen 2002).

Aishas opplevelser med å finne en ektemann viser en helt annen historie enn Leylas. Aisha har valgt en ektemann som er i tråd med familiens ønsker, men hun legger vekt på at det var hennes valg, og at ekteskapet ikke er arrangert. I tråd med Fangens definisjon av arrangerte ekteskap, vil ikke Aishas ekteskap falle innunder denne kategorien (Fangen 2002:15). Ifølge Bredal vil kanskje Aishas forestående bryllup kalles en form for arrangement i en utvidet betydning. Aishas historie ligner på det tredje handlingsforløpet Bredal skisserer opp, der den unge finner partner og foreldrene samtykker (Bredal 2004:101-102). Aisha bryter med en tradisjonell framgangsmåte, men ikke med kriteriene. Hun har valgt en mann fra samme etniske gruppe og religiøse bakgrunn, og de har blitt kjent uten å bryte ærbarhetsnormene. De møttes ikke før hun hadde informert familien sin, og de skal ha et tradisjonelt somalisk familiebryllup. Det er familien til gutten som betaler for bryllupet og han

⁵⁰ Kvinner er viktige som bindeledd mellom klaner, og har indirekte spilt en sentral rolle i å hindre konflikter i det somaliske samfunnet. Bilegging av klanfeider krevde lange forhandlinger som ofte resulterte i giftermål for å knytte klaner sammen (Elmi et.al. 2000). Langdistansehandelen og karavanene trengte beskyttelse underveis, og nettverk av allianser ble dannet. Disse ble også ofte forsterket ved giftermål (Aasen 1982).

⁵¹ I doktoravhandlingen sin problematiserer Bredal (2004) en slik dikotomisk fremstilling, og hun fokuserer på mellomformer og hva som faktisk skjer i beslutningsrommet mellom den unge og foreldrene. Hun hevder at arrangerte ekteskap er et element i en kollektiv orientert livsanskuelse, men at variasjonsbredden er stor.

betaler foreldrene til bruden en medgift (*yarad*) for bruden.⁵² Aisha forteller at det tidligere i Somalia var vanlig å betale 50 kameler, men nå er det penger.

Aishas historie er et eksempel på at det å ta egne valg, som et uttrykk for økende individualisering, også kan føre til en balansegang mellom kollektiv orientering og økt individualisering, ikke nødvendigvis brudd, som i Leylas tilfelle. Dette er et poeng hos Østberg (2003), og hun mener at deres bakgrunn gjør at minoritetsungdom ofte har økt refleksivitet angående tradisjoner og kollektiv tenkning, og gjennom forhandlinger kan kompromisser bli løsningen. Østberg knytter det til de norsk-pakistanske ungdommene i hennes studie som er tilhengere av arrangerte ekteskap, men de tar det også for gitt at de selv skal være med å bestemme. I praksis har ungdommene en mer avgjørende rolle i å arrangere forlovelsen enn foreldrene, og mange praktiserer en variant av arrangerte ekteskap der partene selv finner hverandre, men sørger for at det er foreldrene som godkjenner og formelt arrangerer. Arrangerte ekteskap finnes altså i mange varianter og skikken endrer seg og erstattes til dels av moderne kjærlighetsekteskap, men arrangerte ekteskap er langt fra en foreldet institusjon (Østberg 2003:173-186).

3.3 Hvordan treffer ei "ordentlig" jente en ektemann?

Ifølge mine informanter er den somaliske normen at jenter skal være hjemme og oppføre seg som det de kaller en "ordentlig" jente. De forteller at det er "typisk somalisk" å bo hjemme hos foreldrene helt til du gifter deg. Da får en jente godt rykte på seg og da er hun "giftbar". Når de somaliske jentene i Norge etterlever "ekteskapsnormen" om å ikke ha kjæreste i den norske betydningen av ordet, hvordan treffer så disse "ordentlige" somaliske jentene potensielle ektemenn?

Aishas historie om hvordan hun kom i kontakt sin framtidige ektemann, er et eksempel på hvordan en "ordentlig" jente kan treffe en gutt. Han hadde hørt om henne gjennom felles kjente, og ringte henne for å bli bedre kjent. Ifølge Aisha er dette en vanlig måte for somaliske jenter å bli kjent med potensielle ektemenn. Hun forteller at hvis en gutt liker en jente så får hun høre av andre at han liker henne. Aisha sier det slik: *"Det er sånn i Somalia*

⁵² Familien til brudgommen må betale for bruden og denne medgiften, kalt *yarad*, skjer ofte i form av kameler, nomadenes viktigste husdyr, eller penger. Brudens slekt betaler en motsvarende betaling, kalt *dibaad*, som sjelden overstiger 2/3 av medgiften. Størrelsen på disse betalingene avhenger av familiens rikdom og av hvor ønskelig den nye forbindelsen er. I tillegg til at to familier forenes, er det også en allianse mellom to personer, og det symboliseres ved at kvinnen får en personlig gave, kalt *mahar*, fra ektemannen (Lewis 1994:36-47, Ehlers og Witzke 1992:20).

også. De bare... de leter etter en jente som er snill og sånne ting, også bare ringer de og spør først (om ekteskap)."

Aman og Sahra forteller at unge somaliske jenter også treffer gutter på fester, "kulturkvelder" og i andres bryllup. Aman er skeptisk til disse "utbyttekveldene" som hun kaller dem, og sier at bryllupsfester er for enslige, unge somaliske. Ifølge Sahra blir jentene "stæsja opp" for at de skal ta seg godt ut for potensielle ektemenn. Hun beskriver en bryllupsfest slik: *"(...) da tar de alltid opp videofilm som de kan sende rundt. Den blir spredt rundt omkring i Europa. Så kan andre gutter kanskje i London eller i Nederland eller i Tyskland, de kan sitte og si: 'Jeg vil ha henne der'. Også drar familien hans til Norge, og han gifter seg med henne. Fordi de bli spredt med en tanke bak. Nå skal vi finne en mann til alle jentene som er single. De blir 'laina' opp slik at de kan filme dem. Eller så går de ofte når de filmer etter single jenter hvor de sitter og filmer dem. Og de filmer dem leenge og så går de videre til en singel til."*

Ifølge Bredal (2004:112) er kollektive ordninger for å finne seg ektefelle vanlig i samfunn der kjønnssegregasjon praktiseres. Normen om at kjønnene ikke skal omgås gjør arrangering nødvendig. I kollektivt orienterte samfunn er det et ideal å innordne seg et hierarkisk fellesskap og ta ansvar for andre. Det å være avhengig av andre for å finne seg en partner er det ideelle. Dette står i motsetning til vestlige samfunn der ideologien er å være uavhengig. Bredal hevder at det å være avhengig av andre er særlig tabubelagt i Vesten når det gjelder å finne seg en partner. Mange har problemer med å innrømme at de har brukt kontaktbyråer eller annonser, og det anses som et nederlag å ikke klare å finne seg en partner på egen hånd (Bredal 2004:69). Samtidig kan man se en parallell mellom de kollektive ordningene der familien står sentralt i å finne en partner, og den kommersielle ekteskapsformidlingen i vestlige land.

4. "Kjærlighetsnormen"

4.1 Rett til å velge ektemann selv

Felles for alle jentene er at de selv vil bestemme hvem de skal gifte seg med, og de ønsker ikke at familiene skal arrangere ekteskapet, i alle fall ikke i den snevre definisjonen av arrangerte ekteskap. Dette henger sammen med at de legger stor vekt på forelskelse og kjærlighet som en forutsetning for å inngå ekteskap. Fathia kan uttale seg på vegne av alle informantene mine når hun omtaler det perfekte ekteskap: *"Når to mennesker gifter seg fordi de er forelska eller de elsker hverandre. Når de ikke blir tvingt eller arrangert ekteskap."* De

tar avstand fra arrangerte ekteskap og tvangsekteskap som de sier var mer vanlig i Somalia før, og jentas egen rett til å selv velge ektemann er viktig i den forbindelse. Debatten om arrangerte ekteskap og tvangsekteskap som har vært i Norge den siste tiden er kanskje en medvirkende årsak til at jentene tar så eksplisitt avstand fra det. Noen av dem har også selv opplevd eksempler på at arrangerte ekteskap ikke alltid fungerer bra, slik som Leylas erfaring med foreldrenes ekteskap som endte i skilsmisse.

Det er tydelig at informantene mine kjenner godt til den norske ”kjærlighetsnormen” der fritt valg står sentralt, og de anser dette som idealet innenfor en norsk forståelsesramme. Tonje Gravås (2002) hevder at retten til å velge hvem man vil elske og dermed også hvem man vil gifte seg med, er en del av koden for romantisk kjærlighet i vestlige samfunn. ”Retten til fri kjærlighet rører ved noe innerst i ’kjærlighetens sjel’ i den vestlige kultur og anses av mange som et av adelsmerkene ved vårt samfunn” (Gravås 2002:88). Ifølge Gravås oppsto en ny kode for romantisk kjærlighet som søkte en tilnærming mellom lidenskapelige følelser, kjærlighet og ekteskap i løpet av det attende århundret i Europa. Denne normen ble til i samband med en utvikling i retning av demokratisering og individualisering. Koden for romantisk kjærlighet sto i motsetning til tidligere da kjærlighet ikke var koplet til ekteskapsinstitusjonen, og lidenskapelige følelser ble ansett som en trussel mot samfunnsorden. I dag er det en selvfølge i det vestlige samfunnet å fritt få velge hvem man vil leve sammen med. ”Det er en fundamental del av vår forståelse av kjærlighet at det er nedfelt som menneskerett, tvangsekteskap er også forbudt ved lov” (Gravås 2002:88). Etter hennes mening viser debatten om tvangsekteskap og arrangerte ekteskap i Norge at det provoserer våre grunnleggende forestillinger om kjærlighet som noe som skal være basert på egne følelser, frihet og selvstendige valg.

De norsk-somaliske jentene knytter denne koden for romantisk kjærlighet, som jeg kaller ”kjærlighetsnormen”, til ”en typisk norsk og vestlig tankegang”. I intervjusituasjonen med meg og i samtaler med etnisk norske venner er det sannsynligvis lettere for dem å få forståelse når de snakker gjennom denne koden. I løpet av ungdomstiden sin i Norge har de møtt ”kjærlighetsnormen” blant annet gjennom media og på skolen, og de gir meg et inntrykk av å ha internalisert denne normen. Det er i alle fall tydelig at de har tilegnet seg en måte å snakke om ”det perfekte ekteskap” og ”den perfekte ektemann” som legger vekt på å velge ektemann basert på romantisk kjærlighet.

Det at jentene legger så stor vekt på retten til å velge ektemenn selv, og at de er motstandere av tradisjonen med arrangerte ekteskap der foreldrene velger ektemann, kan også forstås i lys av et interaksjonistisk perspektiv der ungdommene oppfattes som aktive

kulturelle aktører (skapere av mening), og ikke passive mottakere eller reproducenter av statiske kulturelle institusjoner. Økt individualisering og økt refleksjon er et generelt kjennetegn på det senmoderne mennesket,⁵³ og ifølge Østberg (2003) er minoritetsungdom, i likhet med annen ungdom, i skjæringspunktet mellom foreldregenerasjonens tradisjoner og individuelle valgmuligheter. Marianne Gullestad (1997) har i studiet av ulike etnisk norske generasjoner sett hvordan det har skjedd en dreining fra vektlegging av lydighet til å ”finne seg selv”. Det betyr likevel ikke at individet var fraværende før, og at familien ikke har noen betydning i dag. Økt individualisering og økt refleksivitet gjelder for all ungdom, men minoritetsbakgrunnen gjør at skjæringspunktet mellom tradisjoner og valgmuligheter på mange måter blir løftet fram, og dilemmaene som de møter i dette spenningsrommet blir tydeligere. Dette gjelder spesielt på noen områder, slik som forholdet til det annet kjønn, fordi det er større avstand mellom foreldrenes tradisjoner og valgmulighetene ungdommene står overfor.

Samtidig er det viktig å understreke at ikke alle mine informanter opplever retten til å velge ektemann som problemfylt i forhold til familien, slik som Leyla har erfart. De fleste sier at det er vanlig for jenta å få bestemme i dag, og at arrangerte ekteskap var mer vanlig i Somalia og i somaliske miljøer før. Aisha opplever ikke at hennes rett til å velge selv er noe problem i forholdet til familien. Så når disse jentene legger stor vekt på retten til å velge selv, er ikke det nødvendigvis et uttrykk for at de tar avstand fra somaliske ekteskapstradisjoner. Det kan også tolkes slik at ”ekteskapsnormen”, i alle fall for noen av dem, lar seg kombinere med ”kjærlighetsnormen” der fritt valg står sentralt, uten at det fører til konflikt. Flere av Bredals informanter gir uttrykk for noe av det samme, nemlig at de har valgt å følge en tradisjon med arrangerte ekteskap, og at de ikke er tvunget av foreldrene. En av hennes hovedkonklusjoner er at de unges opplevelse av egen innflytelse må forstås i lys av familiens betydning som identitetsskapende tilhørighet og det Bredal kaller *en kollektivorientert livsanskuelse* (Bredal 2004:203).

4.2 En romantisk forestilling om å møte ”Den rette”

Flere av jentene gir uttrykk for en romantisk forestilling om å møte ”den rette”, og de bruker dette begrepet når de snakker om ekteskap og en framtidig ektemann. Leyla sier at hun heller vil være singel resten av livet enn å gifte seg med en som ikke er ”den rette”. De fleste uttaler

⁵³ Jf. Giddens (1996).

at de tror på ”kjærlighet ved første blick”. Det er også viktig at kjærligheten mellom ektefellene er gjensidig.

Sahra skiller seg fra de andre ved å si at det er flere som kan være ”den rette”, og hun tror ikke at man kan love hverandre å holde sammen til evig tid. Dette synet på kjærlighet er et eksempel på det Gravås (2002:86) kaller den ”relative kjærligheten”. Ifølge Gravås har forestillingen om at det finnes en som er ”den rette” (absolutt kjærlighet), blitt erstattet med en moderne bevissthet om at det finnes flere mulige rette (relativ kjærlighet). Sahra representerer dette synet blant mine informanter. Hun er også den eneste som ikke har tro på ekteskapet, og hun tror ikke at hun noen gang vil gifte seg. Hennes skepsis til ekteskapet er en mer ”kynisk” holdning til ekteskap enn de andre som har en mer ”romantisk” forestilling. Sahras utsagn tidligere i dette kapitlet gir uttrykk for en innstilling til kjærlighetsforhold som ligger tett opp til *det rene forhold* som Giddens (1994) skriver om. I et slikt forhold vektlegges det følelsesmessige og seksuelle utbyttet hver enkelt har av relasjonen. Sahra ønsker kun å være i et forhold så lenge hun er fornøyd med det, og dersom forholdet ikke lenger er tilfredsstillende er det bedre å gjøre det slutt. Hun er også den som mest eksplisitt gir uttrykk for at en perfekt kjæreste eller samboer skal være ”flink i senga”. Sahra fortrekker norske gutter fordi de er mer romantiske enn somaliske gutter, så hun har ikke mistet all tro på romantikk, men hun knytter det ikke nødvendigvis opp til ekteskapsinstitusjonen.

Forestillingen om den romantiske kjærligheten som kan oppstå ved ”første blick” og å møte ”den rette” er altså utbredt blant mange av informantene, men for å få et ekteskap til å fungere er det også viktig å bli godt kjent før man gifter seg. Dette kan man kalle en mer ”realistisk” holdning til ekteskap sett i forhold til den ”romantiske” forestillingen. Den ”romantiske” forestillingen har hovedfokus på kjærlighet alene som avgjørende for om et ekteskap skal bli vellykket, mens den mer ”realistiske” holdningen ser det som avgjørende at man - i tillegg til kjærlighet - må kjenne partneren godt på forhånd for å vite om han er en potensielt god ektefelle. Å bli godt kjent før man inngår ekteskap betyr imidlertid forskjellige ting for den enkelte: For Aisha betyr det å snakke på telefon med sin kommende ektemann, for Leyla betyr det å være samboer en stund før man eventuelt bestemmer seg for giftemål, mens det for Haweeya betyr å være kjæreste lenge før man bestemmer seg for giftemål, men hun vil ikke bo sammen med en gutt før hun er gift.

4.3 Idealet om likestilling

Likestilling er et begrep som alle jentene mener er viktig i et ”perfekt ekteskap”. En felles oppfatning er at det er vanligere med likestilling i norske ekteskap enn i somaliske ekteskap. Haweeya uttrykker det slik: *”I norske ekteskap så deler mannen og kona på å rydde og vaske o.s.v. Der er det 50/50. I somaliske ekteskap så er det kona som vasker og rydder.”* Aisha forteller at somaliske ektefeller har ulike oppgaver i ekteskapet: *”Mannens oppgave er at han skal jobbe og kvinnen skal være hjemme og passe barn.”* Jentenes uttalelser viser at somaliske ektefeller har klart atskilte oppgaver, i motsetning til i norske familier der de deler oppgaver mer likt. I en somalisk familie er morens rolle i barneoppdragelsen å ta seg av barnas behov, spesielt mat og klær, å være varm og snill, å lære dem ferdigheter og god oppførsel, å fortelle dem historier om familien og lære dem genealogien.⁵⁴ Farens rolle er å jobbe og tjene penger og å være familiens overhode, i tillegg til å disiplinere barna (Dybdahl 1994:25).

Fathia sier følgende om somaliske ekteskap kontra norske ekteskap: *”(...) hvis jeg gifter meg med en somalisk mann, da forventer han at jeg skal sitte hjemme, lage mat og passe barn og alle sånne ting. Men hvis jeg gifter meg med en norsk, så blir det mer sånn rettferdig eller likestilling. At begge to går ut og jobber. Venninna mi sine foreldre, både faren og mora pleide å jobbe og når de kommer hjem, selvfølgelig lager kona middag, altså hu pleide å gjøre akkurat det samme bare at hu var med og jobba og sånne ting. De var ute sammen, hvis de var ute og festa så var det ikke sånn at bare mannen kunne dra eller kvinnen kunne dra, men de dro sammen.”* Fathia understreker at hun vil ha likestilling når hun en gang skal gifte seg. Når jeg spør videre om hva hun legger i det, så svarer hun: *”(...) jeg kan for eksempel selvfølgelig lage maten selv og passe barn og... eller passe barn kan vi begge to. Men maten og vaske klær og sånne ting kan jeg ta meg av.”* For henne betyr altså likestilling først og fremst at hun som en gift kvinne skal ha muligheten til å jobbe utenfor hjemmet: *”(...) hvis jeg studerer og får en bra karriere så har jeg lyst til å jobbe med det, ikke bare studere for ingenting.”* Hun kan gjerne gjøre alt husarbeidet hvis mannen hjelper til med barnepass.

Fathia illustrerer likestilling med et eksempel fra foreldrene til ei etnisk norsk venninne der begge foreldrene jobber og moren gjør mest av husarbeidet. Hennes observasjon av en norsk familie der moren er dobbeltarbeidene er nok betegnende på en del norske

⁵⁴ Genealogi (slektshistorie) det samme for somaliere som adresser er for europeere. Hvert individ har en eksakt plass i samfunnet i kraft av slektttilhørighetene ved fødselen. Ved hjelp av en vid utstrekning av farsslektsforbindelser er det mulig for enhver å finne ut den nøyaktige forbindelsen til hvem som helst (Lewis 1967). Det å lære genealogien, dvs. å huske navnene på forfedrene, en viktig del av den uformelle opplæringen av somaliske barn (Dybdahl 1994).

”likestilte” familier. En annen ting som hun trekker fram som tegn på likestilling er at ektefellene gjør ting sammen på fritida, og at kvinner og menn ikke bare gjør ting hver for seg. Dette står kanskje i motsetning til i de fleste somaliske familier der menn og kvinner i større grad lever atskilt, og det er større forskjeller på hvor menn og kvinner oppholder seg og på ulike manns- og kvinneaktiviteter. Jentenes uttalelser viser her at de har litt forskjellige oppfatninger når de utdyper hva de faktisk mener med ordet ”likestilling”, og at de også legger vekt på ulike aspekter ved ekteskapet.

I tillegg til at ektefellene har ulike oppgaver i et somalisk ekteskap, sier flere av jentene at mannen har flere rettigheter enn kona. Leyla formulerer det slik: *”Hvis jeg gifter meg med en somalier, han eier meg. Og hvis jeg skal klage på han, må jeg gå til familien min og ikke hans. Og han kan skille seg fra meg, men jeg kan ikke skille meg fra han. Jeg kan skille meg fra han kun hvis det er noe veldig alvorlig.”* Fathia sier dette om somaliske menn: *” (...) de fleste mennene tenker: ’Ja, jeg kan ha fire koner’, og det er ikke alltid de er trofaste heller.”* Disse uttalelsene kan forstås i lys av et syn på ekteskapet innenfor en somalisk og muslimsk forståelsesramme, der det er forventet at en somalisk kone skal lyde, ære og respektere sin ektemann, og at hun er underordnet hans autoritet.⁵⁵ Ifølge islamsk lov kan mannen skaffe et vitne og gjenta tre ganger at han vil skilles. Når kona vil skilles, må hun enten provosere mannen til å gjøre dette eller gå til en islamsk domstol og kreve skilsmisse. De begrunnelsene som aksepteres er dersom hun kan bevise at mannen er steril, pervers eller har brutt forsørgerplikten (Lewis 1994, Vogt 2003).⁵⁶ Ifølge islam har kvinner selvstendig rett i forhold til ekteskapet, rett til samtykke som nødvendig vilkår for gyldig ekteskap og rett til brudepris. Likevel er kvinners selvbestemmelsesrett sterkt beskåret gjennom Koranens og den øvrige rettens regler om mannens forrang i ekteskapet og privatlivet (Dahl 1992).

Legitimering av kona som underordnet ektemannen kan forstås innenfor en somalisk forståelsesramme der kvinners status er lavere enn mannens. Begge kjønn forberedes konsekvent på dette fra fødselen, og oppdras til å tro at kjønnsforskjeller er naturlige (Abdalla

⁵⁵ Koranen tolkes på ulike måter, og noen utsagn slår fast prinsippet om kvinners underordning, mens andre korantekster oppfordrer til gjensidighet og vennskap mellom menn og kvinner. Når det gjelder ektefellenes rettigheter overfor hverandre, har imidlertid mannen autoritet, rett til å ta avgjørelser og rett til fysiske avstraffelser dersom kvinnen viser ulydighet. Dette betyr imidlertid ikke at mishandling er rettslig eller sosialt akseptert (Vogt 2003:141-145).

⁵⁶ Skilsmisse er vanlig i Somalia, og det er vanlig for skilte kvinner å gifte seg igjen. Skilte kvinners brudeverdi er ikke like stor fordi de ikke lenger er jomfruer, og dermed er ikke medgiften så stor (Lewis 1994:63-65). Ved skilsmisse går retten til å bestemme over fruktbarheten og arbeidskraften til en kvinne tilbake til hennes (fars) familie, men hun kan forvente å få mer innflytelse over det andre giftermålet enn det første (Barnes og Boddy 1994).

1982, Barnes og Boddy 1994).⁵⁷ Dette vises også i forestillingene om hva som er mannlig og kvinnelig. Ord i det somaliske språket som karakteriserer noe som maskulint eller feminint, henspiller på at de er forskjellige og det mannlige anses som overlegent det kvinnelige (Helander 2003:134-139).

Selv om jentene i undersøkelsen trekker fram likestilling og lik fordeling av husarbeid og barnepass som positivt i norske ekteskap, så understreker de at det som med norske øyne ofte oppfattes som undertrykking av kvinnen i somaliske ekteskap, ikke nødvendigvis er det. De mener at somaliske ektepar viser kjærlighet til hverandre ved å gjøre ting for hverandre, og det viser kona ved å lage mat og stelle for mannen, mens mannen viser det ved å forsørge henne og familien. Ifølge jentene velger kvinnen ofte selv å gjøre ”ekstra” ting for mannen sin ved å stelle og dulle med han for å vise omsorg og kjærlighet. Dette mener de henger sammen med at kjærligheten ikke er åpen i Somalia.

Jentenes framstillinger av norske ekteskap versus somaliske ekteskap, viser at de anser dem som veldig forskjellige. De gir inntrykk av at norske ekteskap er likestilte, i den forstand at mannen og kona gjør halvparten av husarbeidet hver og begge jobber, mens somaliske ekteskap er preget av komplementaritet, der kona tar seg av alt husarbeid og barnepass mens mannen jobber og forsørger familien. Hovedinntrykket er at somaliske kvinner er underlegne mannen innenfor ekteskapet, og at disse jentene heller ønsker seg et ekteskap som er mer likt et norsk ekteskap der ektefellene er likestilte. Samtidig viser fortellingene deres nyanser i framstillingene, ved at de blant annet forklarer at en somalisk kone gjør ting for mannen sin for å vise han kjærlighet, ikke fordi hun er undertrykt.

Sammenligninger mellom to ”kulturer” eller to ”ekteskapspraksiser” er alltid vanskelig, og det finnes mange forskjellige typer ekteskap både innenfor en somalisk og en norsk kontekst. Vestlige forskere kan lett bli kritisert for å generalisere om en ”fremmed” kultur, og for å sammenligne praksis i et annet land eller en kultur med idealet i ”vår kultur”. Jacobsen og Gressvik (2002:199) skriver om ”komparative glipp”, der ”de andres” kvinneundertrykkende praksiser settes opp mot ”vårt” likestillingsideal. Når norsk-somaliske jenter sammenligner norsk og somalisk ekteskapspraksis, blir ikke dette helt det samme fordi somaliske ekteskap ikke er ”fremmede” for dem. Det er kanskje likevel en parallell fordi det kan virke som de sammenligner ”praksisen” i somaliske ekteskap, som de kjenner best, med ”idealet” i norske ekteskap. Fathia gir et eksempel på dette når hun forteller om foreldrene til

⁵⁷ De fleste kvinner blir tatt godt vare på i det somaliske samfunnet, til tross for den lave posisjonen de har. Det er imidlertid lett å misbruke systemet, og det hender at døtre tvinges til å gifte seg mot sin vilje på grunn av fattigdom eller grådighet. I slike tilfeller kan brudgommen ofte være gammel, men i stand til å betale en god medgift (Barnes og Boddy 1994).

en etnisk norsk venninne som hun anser som likestilte, men som i praksis ikke deler likt på husarbeidet. Så når mine informanter ønsker seg et likestilt ekteskap, så er det et ekteskap som følger det norske likestillingsidealet.

4.4 Likestilling – typisk norsk?

”Likestilling” er et ord som blir ansett som viktig i norsk sammenheng, og det er politisk ukorrekt å være i mot likestilling i Norge. Er disse jentene opptatt av likestilling fordi de har bodd deler av livet sitt i Norge og blitt påvirket av idealet innenfor en norsk forståelsesramme, eller føler de seg kanskje forpliktet til å si at det er viktig for dem i møtet med meg, ei etnisk norsk jente? Eller finner de støtte for likestilling i andre kilder?

Sahra er opptatt av likestilling i samboerskapet, og hun knytter det til kvinners rettigheter generelt i Norge: *”Å være kvinne i Norge er veldig positivt i det hele tatt. På grunn av at dere har vært gjennom kvinnekampen og har fått like rettigheter som menn. Det er veldig positivt fordi vi har ikke det i Somalia.”* Hun vil ikke flytte tilbake til Somalia fordi kvinner forventes å oppføre seg helt annerledes der fra det hun er vant med i Norge. I motsetning til Sahra, begrunner Aisha likestilling i Koranen. Ifølge hennes tolkning av Koranen skal ektefolk hjelpe hverandre, og det mener Aisha gjelder husarbeid og barnepass også. Hun er dessuten bestemt på å fullføre utdannelsen etter at hun blir gift, og hun planlegger å jobbe utenfor hjemmet når hun er ferdig utdannet. På sikt har hun tenkt til å flytte tilbake til Somalia og utøve sitt framtidige yrke der. Hennes framtidige ektemann er innforstått med hennes framtidsplaner, og gjennom samtalen med Aisha får jeg inntrykk av at dette er noe de to har snakket om en del på telefon. Aishas argumentasjon for likestilling bygger altså på helt andre kilder enn de Sahra refererer til.

5. ”Ordentlige jenter” og ”frigjorte jenter” – ulike ønsker og valg

Flere av jentene i undersøkelsen har allerede brutt med forventningene til somaliske venner og slektninger når det gjelder omgang med gutter og noen av dem har, som vi så i forrige kapittel, hatt kjæreste. Gjennom væremåte, klesstil og meninger passer nok ikke alle informantene inn i kategorien ”ordentlige” jenter. Aman, Sahra og Fathia omtaler seg selv som ”frigjorte” jenter, og de har på ulike måter brutt med normene for hvordan en ”ordentlig” somalisk jente skal oppføre seg innenfor ”ekteskapsnormen”. Sahra vil ikke gifte seg i det hele tatt, og hennes standpunkt bryter med idealet innenfor en somalisk forståelsesramme som legger stor vekt på at jenter gifter seg. En av jentene har også et barn utenfor ekteskap, noe

som ikke er akseptert og som gjør at hun allerede er en "outsider" i det somaliske miljøet i Norge. En annen blir ansett som "norsk" av andre somaliere i Norge fordi hun har bodd hos en norsk fosterfamilie. Av mange somaliere føler de seg stemplet som "norske" i en negativ forstand, og noen av dem føler seg som "outsidere" i det somaliske miljøet i Norge.

Disse jentene har brutt med andre somalieres forventninger ved å ha norske kjærester og ved å ønske seg norske ektemenn. Ifølge Barnes og Boddy (1994) er ikke ekteskap med ikke-somaliere tillatt i Somalia. Dette gjelder selv når begge parter er muslimer, for de som har somalisk mor og ikke-somalisk far, kan ikke kreve medlemskap i noen somalisk klan.⁵⁸ Fangen (2002) skriver at det er akseptert at somaliske gutter gifter seg med norske jenter i det somaliske miljøet i Norge, men det er ikke akseptert at somaliske jenter gifter seg med norske gutter. Jentene i min undersøkelse sier at de ikke vil bli sammen med somaliske gutter fordi de ikke er romantiske nok. At de ikke ønsker å ha en somalisk og muslimsk ektemann henger også delvis sammen med at de ikke liker hvordan somaliske kvinner er forventet å oppføre seg i ekteskapet, og i tillegg at en del somaliske menn ikke anser dem som "ordentlige" jenter og derfor ikke potensielle koner.

Leyla er i en slags mellomposisjon fordi hun ønsker å gifte seg med en muslimsk mann og hun ønsker å leve i samsvar med Koranen, selv om hun i praksis ikke alltid har oppført seg som en "ordentlig" jente, men snarere som en "frigjort" jente. Hun sier at hun leser i Koranen for å finne veiledning i livet og det er en trygghet for henne, men samtidig er hun uttalt kritisk til Koranen fordi hun mener at det er mangler der i forhold til kjærlighet. Hun har også brutt med familien fordi de ønsket å gifte henne bort mot hennes vilje. Mange somaliere i Norge anser henne for å være "norsk" fordi hun har brutt med familien og på grunn av hvordan hun kler seg og hvordan hun oppfører seg, spesielt i forhold til gutter.

De av informantene som lever mest i tråd med forventningene til familiene sine er Aisha og Haweeya. Begge bor fortsatt hjemme hos familien sin, og ingen av dem har opplevd store konflikter eller brudd med familiene. Begge vil gifte seg med muslimer og helst med somaliere, og de framstår som "ordentlige" jenter. Haweeya vil helst gifte seg med en somalier, men samtidig understreker hun at en framtidig ektemann ikke skal være "somalier i hue". Han må akseptere at hun ønsker likestilling i ekteskapet og at hun vil jobbe utenfor hjemmet. Hun mener det er en fordel at han har vokst opp i Norge eller i et annet vestlig land og at han har utdanning. Det samme gjelder for minoritetsjentene i Anderssons (2000) studie.

⁵⁸ Derfor har de heller ikke plass innenfor det somaliske moralske univers. Barn av en somalisk mann og en utenlandsk kvinne kan ha en slik plass, men slike ekteskap blir neppe bedre akseptert. Det er fordi de ikke er bundet av gjensidige rettigheter og de kontraktmessige tillitsforhold som somalisk avstamning innebærer (Barnes og Boddy 1994).

Idealmannen deres er en gutt fra samme etniske gruppe som dem selv, og helst en som også har vokst opp i Vesten.⁵⁹

Aisha og Haweeya kan begge karakteriseres som ”ordentlige” jenter, men de gir forskjellige førsteinntrykk når jeg møter dem. Aisha kler seg i *hijab*, mens Haweeya kler seg ”norsk”. Som vi husker fra kapitlet om kjæresten har Aisha aldri hatt kjæreste, og hun forteller i dette kapitlet om mannen hun skal gifte seg med som hun ble kjent med over telefon. Aishas ekteskapshistorie passer verken inn i de tradisjonelle kategoriene ”selvvalgt”, ”arrangert” eller ”tvangsekteskap”, men viser, i likhet med Bredals (2004) undersøkelse, at det finnes en stor variasjonsbredde innenfor det man kan kalle arrangerte ekteskap. Aisha vil ikke selv kalle sitt kommende ekteskap arrangert, så jeg vil heller kalle det et eget valg innenfor rammen av somaliske ekteskapstradisjoner. Haweeya har i motsetning til Aisha, hatt flere kjæresten, også norske, og foreldrene aksepterer det. De har ulike erfaringer med gutter, men likevel er deres tanker om ekteskap og ektemann ganske like. Dette henger sammen med at de begge ønsker å leve i tråd med islams levereregler, og de ønsker å oppdra barna som muslimer.

6. Oppsummering: Romantisk kjærlighet og likestilling

I dette kapitlet har vi sett at alle jentene legger vekt på at de selv vil bestemme hvem de skal gifte seg med, og at forelskelse og kjærlighet er en forutsetning for å inngå ekteskap. De mener at ikke alle somaliske ekteskap er arrangerte av familien, men det har vært og er til dels vanlig. Alle jentene i undersøkelsen er opptatt av romantisk kjærlighet som er forutsetning for ekteskap. Samtidig vektlegger de viktigheten av å bli godt kjent med en framtidig ektemann før man gifter seg, men de legger ulik mening i dette; alt fra å snakke på telefon sammen uten å ha fysisk kontakt, til å bo sammen lenge før man gifter seg.

Likestilling er et sentralt begrep, men her legger de også ulike betydninger i begrepet og de begrunner det forskjellig. Alle er opptatt av å ha en karriere utenfor hjemmet etter at de gifter seg, og at det står i motsetning til en typisk konerolle for en somalisk kvinne. I tillegg ønsker de at mannen skal bidra med arbeidsoppgaver i hjemmet, men det i litt ulik grad. De jentene som kaller seg ”frigjorte” begrunner likestilling i ekteskapet i at det er generell likestilling i Norge, mens de ”ordentlige” jentene begrunner likestilling i Koranen og mener at islam har blitt tolket feil i den somaliske kulturen.

⁵⁹ Kun et fåtall av de muslimske ungdommene i Anderssons undersøkelse kunne tenke seg å bli gift med en ikke-muslim. Disse unntakene var gutter, og det henger sammen med at Koranen åpner for at gutter kan gifte seg med jødiske eller kristne jenter. Jentene kan i prinsippet gifte seg med en etnisk norsk gutt, men da må han konvertere til islam. Ifølge Koranen skal nemlig barn oppdras i samsvar med farens religion.

Felles for de "frigjorte" jentene er at de har brutt "ekteskapsnormen", og de tar avstand fra somaliske gutter som de anser som lite romantiske. Samtidig er de klar over at disse guttene helst ønsker seg "ordentlige" jenter som er jomfruer når de gifter seg. De "ordentlige" jentene ønsker seg helst en somalisk og muslimsk mann, og det begrunnes med at de forstår hverandre bedre og de ønsker å oppdra barna som muslimer. Samtidig viser jentenes historier at idealtypene "frigjorte" og "ordentlige" jenter ikke er gjensidig utelukkende kategorier. Et eksempel på dette er en av jentene som oppfører seg som ei "frigjort" jente, men likevel ønsker å gifte seg med en muslim, og er her på linje med dem jeg kaller "ordentlige" jenter. Hun mener at muslimske og somaliske gutter som vokser opp i Norge er "mildere" og mer tolerante enn foreldregenerasjonen. Gjennom å ha Koranen som ideal, men samtidig være kritisk til reglene på kjønnsområdet, viser hun både i argumentasjon og praksis at hun kombinerer normer og forestillinger innenfor "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen". Et annet eksempel på dette er en av jentene som skal gifte seg innenfor en bred definisjon av arrangert ekteskap, men hun vektlegger at hun selv har valgt ektemann. Hun oppfører seg som en "ordentlig" jente, som ikke har noen form for intim kontakt med en gutt før ekteskap, men vektlegger samtidig romantisk kjærlighet og likestilling som anses som viktig innenfor en norsk forståelsesramme. Dette kan delvis tolkes som et kompromiss mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen", men hun legitimerer det hovedsakelig i Koranen, og vektlegger skillet mellom islam og somalisk kultur.

Felles for alle jentene i undersøkelsen er at de er aktive kulturelle aktører, og ikke passive mottakere eller reproducenter av statiske kulturelle institusjoner. Måten de begrunner sine ønsker for ekteskap og legitimerer sine valg, viser at alle jentene forhandler fram til nye og fleksible løsninger i spenningsrommet mellom ulike forståelsesrammer.

KAP. 6. SEKSUALITET OG KJØNNSROLLER

Sahra: "Vi er lært opp til å vente. Til å vente til du gifter deg. Det finnes ikke noe sex før ekteskap."

Aman: "(...) ordet 'sex' i Somalia, det er ' knulling', det er ikke noe fint i det hele tatt, det er sånn: 'Æsj'. Det tilhører folk som er friker, folk som er... Horer knuller, ikke sant. Skjønner du? Det blir fremstilt som noe negativt."

Fathia: "Foreldrene mine mener at jeg må vente (med sex) til jeg gifter meg. Det er derfor de fleste blir omskjært, somaliske jenter eller muslimske jenter. Fordi da kan de stole på dem, fordi de ikke vil at de skal gjøre det før de gifter seg."

1. Innledning

I dette kapitlet skal jeg undersøke hvilke normer som gjør seg gjeldende på det seksuelle området innenfor en norsk og en somalisk forståelsesramme. Jeg vil også undersøke ulike former for kontroll av seksualiteten, spesielt kvinnelig seksualitet, i tilknytning til disse forståelsesrammene. Videre vil jeg diskutere de praktiske løsningene jentene forhandler fram i spenningsrommet mellom de ulike forståelsesrammene, og hvordan de legitimerer sine valg. Aller først skal jeg la tre av jentene fortelle om sine syn på seksualitet og om deres seksuelle erfaringer, eller mangel på erfaringer.

2. Tre jenter – tre ulike erfaringer og syn på seksualitet

2.1 Aman: Sex før ekteskap

Amans definisjon av sex er som følger: "Altså, som jeg har lært så er sex alt fra kyssing, ta på hverandre, munnsex... alt er jo sex, helt til samleie. (...) Det er i alle fall det jeg har lært her i Norge, at sex er alt fra å kysse til å ta på hverandre og hele veien." Sex er etter hennes mening mer enn bare samleie, men hvis hun skal fortelle om første gang hun hadde sex så mener hun første gang hun hadde samleie: " (...) jeg var 20 år. Det var da jeg hadde samleie for første gang med en jeg hadde vært sammen med i tre år. Men jeg har kyssa med en del gutter før det og jeg har hatt munnsex med dem og sånne ting. Men det har jeg ikke tatt som

jeg har hatt sex, da var jeg fremdeles jomfru (...).” Aman skiller altså mellom det å være jomfru og det å ikke være jomfru når hun snakker om ”første gang hun hadde sex”.

Aman fikk sin første kjæreste som 16-åring og bare det å ha en kjæreste og å holde han i hånda var mer enn nok for henne da. Aman syntes sex kom alt for tidlig inn, og på det tidspunktet var hun fast bestemt på å vente med å ha sex til hun ble gift. Hun beskriver det slik: *”Så hver gang vi blei intime så kyssa vi. ’Nei, nå stopper vi’. Han skjønnte jo ingenting. ’Ja, jeg skal vente til jeg skal gifte meg’. Han tenkte: ’Ja, har du tenkt til å gifte deg med meg, liksom’. Da skjønnte jeg ikke hvordan han tenkte. For meg var det liksom helt sperra. (...) Altså, jeg var forelska og alt det, det var greit, men jeg tenkte ikke på det i forbindelse med sex og følelser og intimitet og alt sånn. Det var helt fremmed for meg.*” Aman opplevde etter hvert mye press fra kjærestens side om sex og hun følte at han ble innpåsleten. Etter noen måneder ble det slutt fordi han ikke gadd å vente på henne, og hun ble helt knust. Likevel sier hun nå i ettertid at hun er stolt av seg selv fordi hun var så sterk og ikke gav etter for presset.

Aman forteller videre at hun gikk gjennom en lang prosess før hun hadde samleie første gang som 20-åring: *”Jeg hadde jo fire år på meg da som jeg hadde fundert på hvordan jeg sto i forhold til religion og kultur og mine følelser og følelsene for han gutten jeg traff. Jeg har hatt en lang prosess der jeg har bearbeidet en del følelser og sånne ting. (...) Underveis hadde jeg små samtaler med ...(en etnisk norsk dame hun stolte på), og da fikk jeg inntrykk av at jeg bestemmer selv, det er opp til meg, og jeg må være trygg på følelsene mine.”* Aman er opptatt av følelser i forbindelse med sex, og for henne er sex er en fin ting som skal oppleves av to mennesker som er glade i hverandre. Hun sier videre: *”Det (sex) er en helt utrolig ting, det er ting man går igjennom i livet som man har med seg. Det er en følelse, en erfaring, et minne for livet.”*

2.2 Aisha: Ikke sex eller noe intim kontakt før ekteskap

For Aisha er det ikke aktuelt å ha sex før hun gifter seg, og det begrunner hun med forbudet i Koranen mot å ha sex før ekteskap. Aisha blir litt sjenert når jeg spør om sex, og hun forteller at hun ikke snakker med noen om det og at det heller ikke er vanlig å snakke om. Hun sier selv: *”(...) jeg vet ikke så mye om seksualitet og sånne ting, jeg vet ikke så mye om det. Fordi jeg har ikke noen venner, norske, så jeg veit ikke så mye om det.”* Når jeg spør henne om hva hun vil definere som sex, så sier hun først at hun ikke vet. Når jeg spør videre om sex er det samme som samleie eller om det også er klining og å ta på hverandre uten å ha samleie, så sier hun at ingen av disse tingene er tillatt før ekteskap, heller ikke kyssing. Aisha ville aldri

selv hatt noen intim omgang med en gutt uten å være gift med han, og dette innebærer også kyssing.

Aisha har hørt om somaliske jenter i Norge som har hatt sex før ekteskap, men disse jentene har hun ikke kontakt med. Hun vet også om somaliske jenter som syntes det er greit å kysse gutter så lenge de selv er jomfruer. Aisha syntes det er greit at andre somaliske jenter vil ha sex før ekteskap dersom det er deres valg, men det er ikke greit ut i fra islam. Hun syntes ikke det er greit å være samboere før man gifter seg, slik som er vanlig i Norge. Hun forteller også at hun blir flau på deres vegne når hun ser nordmenn som åpenlyst kysser på gata, og normer som gjelder for kontakt mellom kjønnene i Norge opplever hun som "rare".

Ifølge Aisha gjelder det samme forbudet mot førekteskapelig sex for begge kjønn, men hun mener at brudd på dette forbudet gjerne får større konsekvenser for jenter enn for gutter. Det forklarer hun med at det er jenta som blir gravid, så det er mer synlig at en jente har hatt sex og av den grunn får hun mest problemer. Hun understreker likevel at forbudet i Koranen gjelder for både gutter og jenter. Hun er også av den oppfatning at jenter og gutter har likt behov for sex. Etter Aishas mening er det likevel oftest guttens skyld dersom noen har sex før ekteskap, og det forklarer hun slik: *"Det meste er hans skyld. Det er han... fordi det er gutter som kommer til jenter og presser og spør om sex. Jentene kan ikke gjøre sånn."* Aisha forteller at hun vet om somaliske jenter som har blitt pressa av gutter til å ha sex.

2.3 Haweeya: "Grensen går ved livet og ned"

Haweeya er av samme oppfatning som Aisha når det gjelder å avstå fra sex før ekteskapet. Hun følger regelen i islam om å ikke ha sex før ekteskap, og derfor har hun aldri hatt sex selv om hun har hatt flere kjærester. Ifølge Haweeya er dette forbudet en av de viktigste reglene i Koranen. Haweeya sier at det ifølge somalisk kultur også er feil å ha sex før ekteskap og hun sier det slik: *"Jeg tror det er en av de største feilene man kan gjøre."*

Haweeyas definisjon av sex er som følger: *"Det å ha sex er å gi halve meg til den personen. Det betyr at vi er én. Sex er noe som man gir bort."* For Haweeya er sex noe stort, noe man gir av seg selv, og da mener hun sex i betydningen av å ha samleie. Haweeya syntes det er greit å kysse og kline med en gutt, men grensen for beføling går ved livet. Dersom man beføler hverandre fra livet og ned, har man gått over en grense. Det siste kjæresteforholdet Haweeya var i, karakteriserer hun som seriøst og de var sammen i nesten ett år. Hun forteller at hun hadde lyst på sex med denne kjæresten flere ganger, men hun gikk likevel ikke over grensen. Kjæresten mislikte at Haweeya ikke ville ha sex med han, men han aksepterte det.

Hun sa til kjæresten at hun ikke var ”klar” for å ha sex fordi hun antok at han ikke ville forstå en begrunnelse om at hun ville vente til hun blir gift. Haweeya forteller at hun hadde en ”sperre” som gjorde at hun trakk seg unna når det ble for intimt med kjæresten, og hun sier at hun fikk en slik ”sperre” fordi hun var redd for at forholdet ikke skulle vare. Hun vil vente med sex til hun treffer ”den rette”, en hun elsker og en som elsker henne, og til de to har blitt gift. Når man har sex så gir man, ifølge Haweeya, så mye av seg selv, og det vil hun ikke dele med mange. Helst vil hun at en framtidig ektemann ikke har hatt sex heller, men det er ikke så lett å sjekke, mener hun.

Haweeya er ikke flau over å snakke om sex, og hun forteller at hun kan snakke med moren sin og flere venninner om sex. Ifølge Haweeya er sex ”en stor ting” som hun snakker med både norske og somaliske venninner om, men hun syntes det er lettest å snakke med de somaliske venninnene. Hun opplever at de har større forståelse for hennes beslutning om å vente med sex til hun blir gift. Hun tror ikke at sex hadde vært et så stort tema i venninnegjengen dersom de hadde bodd i Somalia. Da mener hun at det ikke hadde vært aktuelt for noen av de somaliske venninnene hennes å ha sex før ekteskap, men siden de bor i Norge og det er akseptert i det norske samfunnet, så må de forholde seg til det på en annen måte.

3. ”Ekteskapsnormen” og idealet om å være en ”ordentlig” jente

3.1 Sex kun tillatt innenfor ekteskapet

Ifølge jentene i mitt materiale er det forventet at somaliske jenter skal vente med sex til de er gift, og de gir uttrykk for at denne ”ekteskapsnormen” regulerer seksualitet for norsk-somaliske jenter. De tre historiene innledningsvis i kapitlet, viser imidlertid at det er stor variasjon i hvilke erfaringer norsk-somaliske jenter har på det seksuelle området.

Ifølge Gisela Helmius (1990) er seksualitetens uttrykk kulturelt bestemt, og ethvert samfunn har regler for seksualiteten. Hvert samfunn innordner seksualiteten i sin egen sosiale struktur, og skaper forestillinger om hva som er seksuelt ”rett” og ”naturlig”. Slik kontrolleres seksualiteten gjennom straff og belønninger. Ethvert samfunn kontrollerer seksuelle normbrudd, men disse normene varierer. Det er variasjoner mellom kulturer, men også innenfor kulturer, og det kan også finnes ulike normer for kvinner og menn innenfor samme kultur. I et symbolsk interaksjonistisk perspektiv blir individet et seksuelt vesen i interaksjon med omgivelsene, og i samsvar med samfunnets forestillinger og forventninger. I et slikt

perspektiv studeres seksualitet på samme måte som andre sosiale handlinger som tilskrives en mening av samfunnet (Gagnon og Simon 1973, referert i Helmius 1990).

3.2 Seksualitet er tabu og fremstilles som noe negativt

Det er felles enighet blant de norsk-somaliske jentene i min studie, om at seksualitet ikke er noe man snakker åpent om i Somalia og blant somaliere flest i Norge. Det er tabu for foreldrene å snakke om sex, og derfor forklarer de ikke noe til barna sine. Aman beskriver synet på sex slik: *"Måten det blir fremstilt på, altså ordet 'sex' i Somalia, det er 'knulling', det er ikke noe fint i det hele tatt, det er sånn; 'Æsj'. Det tilhører folk som er friker, folk som er... Horer knuller, ikke sant. Skjønner du? Det blir fremstilt som noe negativt."* Jentene fikk som barn inntrykk av at alt som hadde med sex å gjøre var skamfullt. De forteller at de ikke fikk noe forklaring på hvor barn kommer fra, og fikk høre at "Gud skaper barn inni magen til mora". Når jentene blir eldre og kommer i giftealder lærer de at sex er noe man har etter at man er gift, og det er bare for å få barn. En av jentene hevder at det ikke er noe fokus på nytelsen av sex i Somalia, kun reproduksjon. Ifølge Abdalla (1982) har seksualitet vært ansett som et tabuområde i det somaliske samfunnet, og det har ikke vært snakket åpent om kvinnelig seksualitet. Jenter blir opplært til å føle skam i forhold til seksualitet, og er derfor ofte redd for intim kontakt (Abdalla 1982:53).

Dette negative synet på seksualitet som informantene mine opplever som det dominerende synet innenfor en somalisk forståelsesramme, stemmer ikke overens med det synet flere hevder at islam står for (Boudhiba 1985, Mernissi 1975). Ifølge Bouhdiba har islam et positivt syn på seksualitet, og Koranen har en stor toleranse i forhold til erotikk og seksualitet. Dette kommer blant annet til uttrykk i beskrivelsen av paradiset, som framstilles som et sted for seksuell nytelse, og livet i paradiset som en evig orgasme. Dette synet står i motsetning til kristendommens syn på seksualitet som noe som må kontrolleres strengt. Bouhdiba vektlegger, i likhet med mine informanter, at sex kun skal forekomme innenfor et ekteskap, men her er til gjengjeld sex nærmest en plikt. Seksualitet ses på som energi og begjæret må tilfredsstilles innenfor ekteskapet.

Ifølge Bouhdiba har imidlertid ulike historiske justeringer funnet sted siden Muhammeds tid, og den seksuelle etikken muslimer opplever i dag har mindre og mindre å gjøre med Koranen og Muhammed selv. Den åpne seksualiteten som ble praktisert i glede har gradvis blitt erstattet med en mer undertrykkende seksualitet.

3.3 "Ekteskapsnormen" som ideal for begge kjønn, men ikke i praksis

Mine informanter gir alle uttrykk for at det eksisterer ulike normer for gutter og jenter når det gjelder seksualitet innenfor en somalisk forståelsesramme. De mener at forbudet mot sex før ekteskap i Koranen er lik for begge kjønn, men brudd på dette forbudet får ikke samme konsekvenser for gutter og jenter. Videre sier de at dersom det kommer ut at en somalisk gutt og jente har hatt sex, så er det jenta som blir sett på som "hora". Sahra sier det slik: *"De (guttene) kan ha friheter og fly rundt omkring og ha sex her og der og det er ingen som ser dem som idioter eller ikke-muslimer (...)"*. Hun mener dette er et uttrykk for at menn ønsker å ha makt over kvinner. De andre jentene er enig i at brudd på forbudet mot sex før ekteskap får større konsekvenser for jenter enn for gutter, og de mener det har sammenheng med at det er jenta som blir gravid. Man kan ikke se på en gutt om han fortsatt er jomfru eller ikke, men det kan man se på en jente.

Uttalelsene til flere av jentene i min undersøkelse viser igjen at de skiller mellom reglene i islam, som de mener har like regler for gutter og jenter, og den somaliske kulturen, som gjør forskjell. Ifølge Mernissi (1975) er både kvinners og menns seksuelle begjær anerkjent i Koranen, og seksuell tilfredsstillelse er viktig for begge kjønn for å unngå utroskap.⁶⁰ Anerkjennelsen av kvinnelig seksualitet kommer blant annet til uttrykk ved at kvinner kan be om skilsmisse fra sin mann dersom han er impotent eller dersom han ikke vil ha sex. Samtidig kan Koranens syn på kvinnelig seksualitet tolkes som ambivalent, og det kommer til uttrykk en viss redsel for kvinnelig seksualitet. Ordet *fitna* betyr både kaos og vakker kvinne, og kvinnen representerer kaos og ikke-orden (Mernissi 1975:31). Den sosiale orden er sikret dersom kvinnen holder seg til sin ektemann, og derfor må menn beskyttes mot kvinnelig distrahering gjennom sosiale ordninger som kjønnssegregering, arrangerte ekteskap og ved at kvinner dekker seg til ute i det offentlige rom.

Bouhdiba (1985) knytter utviklingen av et undertrykkende syn på seksualitet til undertrykking av kvinner. Han mener det har skjedd en progressiv nedgang av den Muhammedanske etikken om ekteskapelig ømhet i retning av en nedvurdering av kjærighet og en nedgradering av kvinner. I praksis har dette ført til et syn på kvinner som objekter som kun skal tilfredsstille sin manns seksuelle lyster og produsere barn. Bouhdiba skriver om de arabisk-muslimske landene, men dette synet på kvinners seksualitet har mange likhetstrekk med det mine informanter sier at eksisterer i Somalia. De muslimske landene har ikke ført

⁶⁰ Ifølge Imam Ghazalis (1050-1111) klassiske tolkning av Koranen, anerkjenner Koranen kvinners seksualitet, i likhet med mannens, som aktiv. Dette står i motsetning til Freud som ser kvinnen som seksuelt passiv (Mernissi 1975:34-41).

videre ideen fra islam om kjønnes komplementaritet, men snarere en ide om kjønnes hierarki. Etter hans mening har kvinner i dagens muslimske samfunn en lavere status enn det idealet som står beskrevet i Koranen (Bouhdiba 1985:115). Han hevder at kvinner har måttet betale prisen for opprettholdelsen av status quo, og blitt fratatt autonomi, frihet og verdi. Kolonitiden forsterket disse tendensene og førte til et forsvar av familien, kvinnen og hjemmet. Strategien var å begrense påvirkningen av moderniteten og begrense påvirkning fra kolonimaktene gjennom å forsvare de essensielle verdiene i det private livet. Kvinnene fikk rollen som voktere av tradisjonen og den kollektive identiteten, og feminitet ble redusert til morskap. I hjemmet skulle ikke ting endres selv om det skjedde endringer i det offentlige rom.

3.4 Kontroll av kvinnelig seksualitet; skam og tap av ære

Ifølge jentene i undersøkelsen står hele familiens ære på spill dersom en jente ikke er jomfru når hun gifter seg. Fram til jenta gifter seg er det faren som har ansvaret for at hun er en "ordentlig" jente, og når hun gifter seg er det en annen mann som tar over ansvaret. Jentene forteller at mange har sex før ekteskap i Somalia selv om de sier at de er muslimer. De har hørt historier om jenter som har tatt livet sitt fordi det ble oppdaget at de hadde hatt kjæreste i skjul og blitt gravide, og de ville ikke være til skam for hele familien. Samme normbrudd for en gutt regnes ikke som skam. Leyla sier det slik: *"Foreldrene bryr seg ikke om hva gutten gjør. Han er gutten, skjønner du? Han er mannen, og om han gjør 100 damer gravide: 'Det er bra gutt det, han jobba veldig bra'. Men om jenta har sex og ikke engang har blitt gravid, det er skam, skam. Det er det i de fleste muslimske land, de er sånn. I Koranen så står det at alt skal være likt. Det er det jeg snakker om, det er mange som ikke har peiling på religion, men likevel her sier at de er muslimer. Og det er det som er veldig irriterende og forvirrer unge mennesker. Fordi foreldre, noen ganger når de prater om religion, plutselig hopper de over til kultur."*

Når jentene snakker om at jenters brudd på de seksuelle normene kan føre til "skam" og gå utover "familiens ære", kan dette forstås innenfor en ære/skam-kodeks. Ifølge Mørck (1998:155) er *ære* og *skam* "sosiale evalueringer eller målinger som avspeiler en sosial personlighet i forhold til sosiale idealer". Ære og skam er ikke stabile størrelser, men snarere "en vifte av begreper, betydninger og praksisformer som varierer over tid og sted". Høyt respekterte handlinger belønnes med ære, mens dårlig atferd straffes med skam. Ære er fortrinnsvis tilgjengelig for menn, mens skam er tilknyttet kvinner, og det er derfor kvinners

oppgave å unngå skam.⁶¹ Menn kan miste ære, men de tildeles ikke skam. Når kvinner tilskrives skam er det ofte når deres adferd reduserer en mannlig slektnings ære.

Wikan (2003) skriver at menns ære har en paradoksal kvalitet, nemlig at den i stor grad beror på kvinners seksuelle atferd. Å "ha skam" er å vite hvordan man skal forvalte sin seksualitet etter æreskodeksen, og uten skam kan en kvinne styrte hele familien sin i vanære. I samfunn med æreskodeks handler det om omverdenens vurdering av en person heller enn personens egne moralske standarder. Æren ligger i det ytre, i hvordan ting tar seg ut, og derfor er ryktet veldig viktig. I en del islamske samfunn er æren en uatskillelig del av familiens identitet og felleseiendom, slik at ære kan betraktes som familiens symbolske eiendom.⁶²

Når jentene i min undersøkelse skiller mellom religion og kultur, så kan dette forstås i lys av ære/skam-kodeksen som er gjeldende innenfor en somalisk forståelsesramme. Ifølge Naser Khader er ofte de uskrevene lovene for ære og skam viktigere enn religionene, og det er disse uskrevene reglene som i mange tilfeller fastholder de kulturelle forskjellene mellom menn og kvinner, kjønnsatskillelsen, sløret og møydommens betydning (Khader 2002, referert i Wikan 2003:79). Ulike seksuelle normer i praksis for kvinner og menn kan dermed legitimeres innenfor en ære/skam-kodeks, og Leylas sitat over gir uttrykk for dette. Slike forskjeller koples til maktforholdet mellom kjønnene og kjønnsstereotyper, og et eksempel på det er at det er ærefult for en mann å ha et seksuelt forhold til mange kvinner, mens tilsvarende adferd for en kvinne blir ansett som skamfullt. Abdalla (1982:49) kaller dette dobbeltmoral, og hun skriver at tidlige seksuelle erfaringer særlig blant unge somaliske menn i byene, er en kilde til stolthet og en demonstrasjon av virilitet. Ugifte kvinners seksuell erfaring derimot, er en kilde til skam og et symbol på fornedrelse. De uskrevene lovene om skam og ære er her viktigere enn religion, og en jente tilskrives skam, mens en gutt tildeles ære for samme type oppførsel.

Anja Bredal (1998) kaller dette "den klassiske dobbeltstandarden" i sin studie av arrangerte ekteskap og tvangsekteskap i muslimske miljøer i Norge. Jentene møter strenge krav til ærbarhet og kontroll over deres seksualitet. Minoritetsmiljøene er som regel små og gjennomsiktede, og normene for hva kvinnene kan tillate seg blir gjerne strengere. Kvinnenes oppførsel får symbolsk betydning når minoriteten skal vedlikeholde og styrke sin identitet vis a vis majoriteten. Dette gjelder for eksempel bruk av slør/skaut. Jentene "har rollen som

⁶¹ Man tenker seg gjerne skam og ære som to sider av samme sak, men skam ikke er ærens motpart. Det motsatte av ære er "ingen ære" (æreløs). "Ære er absolutt, et spørsmål om enten-eller, mens skam kommer i grader: man kan være mer eller mindre skamfull, man kan påføres mer eller mindre skam" (Wikan 2003:70).

⁶² Ifølge Wikan (2003:59) er ikke æresbegrepet kun knyttet til islamske samfunn. Den har også eksistert i Europa og har også her hatt en kjønnset dimensjon.

vandrende bevis på seksualitetens fravær i ugifte kvinners liv” (Berg 1994, referert i Bredal 1998:57). Dette betyr likevel ikke at jentenes oppvekst er avseksualisert, snarere tvert i mot. Ifølge Bredal kan jentene oppleve at deres oppvekst er ”impregnert” med seksualitet. En av hennes informanter uttalte at hvis en jente og gutt blir sett sammen så sies det alltid at det er noe mellom dem.

Noen av jentene i min studie har også opplevd at foreldrene strammet inn på bevegelsesfriheten da de kom i puberteten. Leyla forteller: *”Det er når vi blir 12-13 år, da starter det, vet du, at gutten kan gjøre hva han vil, og jenta, nei, hun skal ikke gjøre hva hun vil, hun skal gjøre det mamma vil.”* Dette utsagnet kan tolkes i lys av ”den klassiske dobbeltstandarden”. Ifølge Bredal kan ikke en jente skaffe seg erfaring med kjærester uten å sette ryktet på spill. Hun risikerer sin egen og hele familiens ære ved å finne en partner på egen hånd. Ekteskap er et tema som henger i luften, og foreldrene ønsker å gifte bort døtrene før ”det skjer noe”. Jentene opplever en vanskeligere balansegang enn guttene. Guttenes kjærester er potensielle ektefeller eller kun seksuell utprøving og kompetansebygging (jf. Walle 1999). Dette samsvarer med mine informanters uttalelser om at jenter som har sex før ekteskap blir sett på som ”hore”, mens gutter ikke blir omtalt på samme måte.

Mørck (1998:164) knytter ære/skam-kodeksen til lojalitetsmoralen som dominerer hos en del førstegenerasjonsinnvandrere. Denne moraltypen står i motsetning til rettferdighetsmoralen som er dominerende i Vesten. En rettferdighetsmoral legger vekt på empati mellom mennesker som ikke kjenner hverandre og mennesker, uansett kjønn, klasse, etnisitet osv. kan vurderes ut fra de samme universelle rettigheter. Lojalitetsmoralen, på den annen side, innebærer grenser for innlevelse og ansvar, noe som kan gi tette landsby- og slektsfellesskap, men som kan føre til ytterliggående etnosentrisme, nasjonalisme, rasisme og sexisme (Lien 1991, referert i Mørck 1998:164). Ære/skam-kodekset, som er en viktig del av denne lojalitetsmoralen, er dermed med på å fastholde tradisjonelle normer, og dette gjelder i særlig grad unge kvinner. Mørck hevder at ære og skam begrepene er uløselig knyttet til den tradisjonelle kvinnerolle som mange innvandrerjenter forventes å leve i samsvar med.

3.5 Omskjæring

Omskjæring⁶³ var i utgangspunktet ikke et tema som jeg hadde tenkt til å spørre informantene mine om fordi jeg anså det som sensitivt (jf. kap.3).⁶⁴ Likevel ble det et tema i

⁶³ Både begrepene omskjæring og kjønnslemlestelse brukes i denne hovedoppgaven. Valg av begrep som brukes i debatter for å beskrive fenomenet kan ha politisk og kulturell betydning. *Kjønnslemlestelse* brukes av de fleste internasjonale organisasjoner (bl.a. i FN), og dette begrepet understreker inngrepet alvorlige helsemessige konsekvenser, og skiller det fra mannlig omskjæring. Det brukes også for å understreke lemlestelse og skamfering av det kvinnelige kjønnsorgan og at inngrepet innebærer brudd på grunnleggende

nesten alle intervjuene, og det var jentene selv som tok det opp. Med ett unntak fortalte de ikke om egen erfaring med omskjæring, men de snakket om det generelt. Unntaket var ei som fortalte at hun ikke var omskjært. Hun hadde bodd nesten hele livet i Norge og fortalte at foreldrene tok avstand fra denne skikken. Gjennomgående var jentene negative til omskjæring, og temaet kom ofte opp i forbindelse med kontroll av kvinners seksualitet. Sahra gir uttrykk for dette synet: ” (...) *hos oss så er det sånn for det første når du blir omskjært, også etter hvert så får du mensen og så sier de at: 'Nå er du kvinne, nå skal du holde deg unna gutter, nå skal ikke du snakke med gutter, ikke se på gutter og liksom...' frem til du er rundt 13-14 år og er gifteklar. Da har de kontroll over oss og hvem du snakker med. Da gjør de deg fin og pen sånn at du viser deg på sånne fester, og da er de der og har kontroll over situasjonen. Så jenter blir på en måte mer holdt på grep enn gutter.*” Ifølge Sahra blir jenter kontrollert på en helt annen måte enn gutter. Hun mener at omskjæring, i likhet med normer for sømmelig oppførsel, er et uttrykk for makt som menn ønsker å ha over kvinner.

Jentene hevder at somaliske jenter blir omskjært for å sikre at de er jomfruer når de inngår ekteskap. De sier at omskjæring ikke har noe med islam å gjøre, men en skikk innenfor somalisk kultur for å oppfylle islams forbud mot sex før ekteskap. I tillegg nevner de andre grunner. Aman sier følgende: ”*Gutter har (seksuelle) behov, jenter skal bare gifte seg og ha sex for å få barn.*” Sahra mener at jenter mister noe av sin seksuelle lyst når de har blitt omskjært: ” (...) *de mister nerver. Hvis klitorisen er borte, så mister de følelser, men selvfølgelig så sitter den seksuelle lysten i hodet, kanskje ikke alt i klitoris, men de mister jo følelser for det.*” Noen av jentene mener at omskjæring praktiseres fordi jenters seksuelle behov i utgangspunktet ikke er anerkjent på lik linje med gutters, eller for at jenter skal miste det seksuelle behovet de har.

Begrepet ”kvinnelig omskjæring” dekker alle operasjoner som lemlester kvinnelige kjønnsorganer (Abdalla 1982:8-10). Abdalla skiller mellom tre former; 1) *Sunna*⁶⁵ (den mildeste formen, der man fjerner ”forhuden” på klitoris), 2) *Klitoridektomi* (der man fjerner klitoris helt eller delvis og iblant de små kjønnsleppene) og 3) *Infibulasjon* (også kalt ”faraosk omskjæring” som er den mest alvorlige formen, der man fjerner klitoris, de indre og

menneskerettigheter. I 1995 ble det vedtatt lov mot kjønnslemlestelse av kvinner i Norge (se bl.a. <http://www.odin.dep.no/bfd/norsk/publ/handlingsplaner/004051-990184/hov003-bu.html>) Begrepet *omskjæring* brukes av noen fordi det er mer nøytralt enn kjønnslemlestelse og at dette kan virke mindre støtende og fremmedgjørende overfor dem som er direkte berørt (se bl.a. <http://www.fokuskvinner.no/Temasider/Kjonnsllestelse/Fakta/1946>). Jeg har valgt å bruke begge begrepene fordi noen av informantene sier omskjæring, andre sier kjønnslemlestelse og noen bruker begge. Derfor blir også begrepene brukt om hverandre i hovedoppgaven (se også Talle 2003:16-19 om diskusjon av begrepsbruken).

⁶⁴ Ifølge Talle (2003:15) er kunnskap om kvinnelig omskjæring såkalt taus kunnskap, og det er normalt ikke tema i åpen samtale og diskusjon.

⁶⁵ Sunna betyr ”tradisjon” på arabisk (Abdalla 1982:8) eller ”på profeten sin måte” (Talle 2003:33).

delar av ytre kjønnsleppene og syr igjen). De fleste jenter omskjæres i Somalia og *infibulasjon* er den mest vanlige formen (kalles *gudniin*).⁶⁶ Det skjer vanligvis før jentene kommer i puberteten, og de anses som urene, usømmelig og ikke passende for ekteskap dersom de ikke er omskjært. De lærer fra de er små at jenter som ikke er omskjært er uakseptable og at ingen vil gifte seg med henne. Derfor ser en del jenter fram til å bli ”rene” og mer ”kvinnelige”.⁶⁷ (Abdalla 1982:51, Talle 2003:42).

Ifølge Abdalla blir kvinnelig ”omskjæring” praktisert i Somalia, og i mange afrikanske samfunn, og henger ofte sammen med islam, men historisk sett er denne praksisen mye eldre og noen muslimer tar avstand fra denne skikken. Omskjæring av jenter er ikke vanlig praksis i alle muslimske samfunn, og skikken har ikke noen religiøs basis.⁶⁸ Mine informanter er veldig opptatt av å få fram dette aspektet ved kvinnelig omskjæring, og på dette punktet er alle enige i at man må skille mellom religion og kulturell praksis. Barnes og Boddy (1994) mener det er et paradoks at islams liberale syn på seksualitet (i sin alminnelighet) følges av en streng kontroll av kvinners seksualitet (jf. Boudhiba 1985 og Mernissi 1975).

Islams syn på kvinnelig seksualitet som aktiv og lystbetont, kan imidlertid være en av grunnene til at den må kontrolleres, og Abdalla (1982) knytter omskjæring til ære/skam-kodeksen. Hun hevder at omskjæring er en forhåndsregel slik at kvinner ikke skal bryte normene på det seksuelle området, og dermed ødelegge familiens ære. Denne skikken representerer således en ekstrem form av ære/skam-kodeksen.⁶⁹ Nomadetilværelsen i Somalia gjør en vedvarende atskillelse mellom kjønnene umulig på grunn av behovet for fleksibilitet, og det er spesielt blant nomadestammer og bønder som ikke praktiserer den strenge kjønnssegregeringen, som praktiserer kvinnelig omskjæring. I en viss grad er det også tilfelle i byene. Atskillelse mellom kjønnene og bruk av slør blir derfor sjelden praktisert (Abdalla 1982:36, Barnes og Boddy 1994:274). Ifølge Talle (2003:82-85) har det imidlertid skjedd en endring blant somaliere i eksil. Omskjæring er kriminalisert i flere vestlige land og ikke lenger så viktig for å kontrollere kvinner. Derimot har kulturelle begreper som moral og

⁶⁶ Før borgerkrigen regnet man med at så mange som 98 % av kvinner i Somalia ble omskjært (Talle 2003:30).

⁶⁷ I Somalia blir fjerning av klitoris regnet som renselse fordi den delen av kroppen regnes som uren og skitten. Klitoris anses som en mannlig del av kroppen, og dermed uren del av kvinnekroppen (Talle 2003:41-42).

⁶⁸ Abdalla (1982) mener at omskjæring ikke har støtte i islamske tekster, og at islam bedret kvinners status på mange områder. Islam innlemmet imidlertid noen preislamske skikker ettersom religionen spredte seg. I islamske tekster er det likevel noen *hadith* (normerende fortellinger om profeten Muhammed) som taler for ”Sunna”-formen for omskjæring (Abdalla 1982:33-35).

⁶⁹ Ifølge Abdalla (1982:30) støtter det somaliske samfunnet generelt islamske normer og Koranens etikk, og spesielt i saker som gjelder kvinners sosiale oppførsel og ”bluferdighet” (*modesty*). Denne ”bluferdighetskoden” (*modesty code*) inneholder et knippe av institusjoner som er knyttet til kvinners seksualitet og familiens ære, og den gjelder i hele Nordøst Afrika og Midtøsten. Dette innebærer ærbarhet før og under ekteskap, trofasthet, renhet, avsondrethet og bruk av slør for kvinner, kjønnslemlestelse, jomfrulighet, ekteskap, polygami, rett til skilsmisse og viktigheten av rettmessige barn.

sømmelighet tatt en ny retning. Jentene skal vise respekt for familien og den somaliske bakgrunnen og familien kontrollerer hvor jentene ferdes. Rommelig kontroll og bruk av *hijab* er kontrollformer som brukes mer i eksil.⁷⁰

4. "Kjærlighetsnormen"

4.1 Kjærlighet som kontrollmekanisme for seksualitet

Jentene i undersøkelsen mener at det er større åpenhet rundt seksualitet i Norge enn i Somalia, og at det fokuseres mer på nytelse og kjærlighet når det gjelder seksuelle forhold i Norge. Seksualitet er noe de lærer om ved å se på TV, ved å prate med venner og det er et tema på skolen. Noen av jentene påpeker at det ikke er like stor åpenhet rundt alle aspekter ved seksualitet i Norge heller, som for eksempel masturbasjon, men man kan lese om det. I Norge opplever de at seksualitet er knyttet til det å være forelska, og det er noe man deler med en man er glad i. Noen av dem sier at sex er "finest" hvis det er kjærlighet inne i bildet. Dette fokuset på kjærlighet er sentralt for alle informantene, og for de som jeg kaller "frigjorte" jenter, er kjærlighet viktigere enn ekteskap som ramme rundt et seksuelt forhold.

Ifølge Helmius (1990) er det kjærlighet som legitimerer samleie i vestlige samfunn, og samleie ses som uttrykk for kjærlighet. Hun hevder at kjærlighet blir brukt som kontrollmekanisme for seksualitet. Innenfor denne "kjærlighetsideologien", som hun kaller den, skjer ungdommenes seksuelle sosialisering, og de strever med å finne overensstemmelse mellom ideal og praksis. Helmius sin studie er fra Sverige, men også innenfor en norsk forståelsesramme er dette gjenkjennende (Træen 1995).

Seksualiteten i dag er ikke knyttet til reproduksjon, men til kjærlighet. På grunn av moderne prevensjonsmidler finnes ikke lenger den "graviditetsskrekken" som fantes tidligere. Dette står i motsetning til det somaliske samfunnet der prevensjon ikke er tillatt og abort er ulovlig (Abdalla 1982:52). Ulike kulturer kan grovt sett deles inn etter syn på seksualitet: 1) Undertrykkende seksualsyn, 2) Begrensende seksualsyn, 3) Tillatende seksualsyn og 4) Støttende seksualsyn (Currier 1981, referert i Helmius 1990:23). Det undertrykkende seksualsynet karakteriseres av at sex er en plikt innenfor ekteskapet, orgasme for kvinner er ukjent, sex er kun for reproduksjon, og synet på sex preges av fornektning, skam og skyld. Dette synet på sex er langt fra det synet som formidles i Koranen (Boudhiba 1985), men

⁷⁰ Klesstil henger også sammen med økt oppslutning om religionen, som trygghet og fellesskap. Den samme forandringen i klesdrakt skjedde etter borgerkrigen i Somalia, da den usikre situasjonen gjorde at kvinner vernet seg på andre måter enn tidligere (Talle 2003).

ifølge mine informanter er dette synet nærmest det de anser som synet på sex innenfor en somalisk forståelsesramme.

Ifølge Helmius preges det meste av Europa etter 1960, av det begrensende seksualsynet. Her ønskes seksualiteten å begrenses, men tillates dersom det er kjærligheten inne i bildet. Samtidig skal ungdom helst ikke ha sex før de er ”modne nok”. Dette gjelder blant annet i forhold til alder, slik som den seksuelle lavalder. Hun nevner også andre ”verktøy” for å begrense ungdomsseksualiteten, slik som å fokusere på problemer i et medisinsk perspektiv som graviditet, abort, bivirkninger av prevensjonsmidler og seksuelt overførbare sykdommer (Helmius 1990:98). Helmius understreker også at seksualitet og ekteskap ofte kobles innenfor en slik forståelsesramme. Ekteskapet ”normaliserer” seksualiteten, og når man er gift er man ”moden”.

4.2 Ideal om likestilling, men ikke i praksis

Spesielt de ”frigjorte” jentene framhever kvinners frihet og rettigheter i Norge, men de framhever at det eksisterer kjønnsforskjeller her også, og at jenter ofte kontrolleres strengere enn gutter. Aman sier det slik: *”(...) selv i det norske samfunn, som andre innvandrere ser på som så fritt at jenter får lov til alt, så blir norske jenter også mer beskytta enn gutta. For hvor enn hun går så skal hun passe seg. Hun kan få dårlig rykte på seg. Jenter skal være ordentlige og søte i alle samfunn, liksom.”* Aman mener det hersker en strengere seksualmoral for jenter, og at de i større grad enn gutter skal ”beskyttes” mot farer i de fleste samfunn, også i Norge.

Som jeg var inne på tidligere, har det muslimske synet på kvinnelig seksualitet vært at kvinnen er aktiv og kan skape kaos og uorden. Dette synet står i motsetning til synet innenfor kristendommen som har vært at kvinnen skal være passiv. Freud skiller også mellom to typer seksualitet; en feminin og en maskulin, og de anses som henholdsvis passiv og aktiv. Ifølge Mernissi (1975) er ironien at begge disse synene på kvinnelig seksualitet har munnet ut i samme konklusjon: Kvinner er destruktive for den sosiale orden. Spenningen mellom religion og seksualitet har imidlertid blitt integrert på ulike måter. I de vestlige, kristne samfunnene er det seksualitet i seg selv som har blitt ansett som synd, mens i de muslimske samfunnene er det kvinnen som har blitt symbolet på uorden (Mernissi 1975:34-44). Dette vestlige, kristne synet på sex, der sex nærmest framstilles som synd i seg selv, er ikke det inntrykket mine informanter har av synet på sex i det norske samfunnet i dag. De hevder at det eksisterer kjønnsforskjeller i Norge, og at jenter blir mer beskytta enn gutter, men i forhold til sex generelt mener de at nytelse og kjærlighet står i sentrum for begge kjønn. Ifølge Træen (1995)

er det et ideal om likestilling i Norge, men det eksisterer også tradisjonelle kjønnsroller i forbindelse med sjekking og seksualitet. Guttene forventes ofte at ta ”det første skrittet”, og jentene skal bekrefte eller avvise initiativet. Nyere studier viser imidlertid at det har skjedd en endring i løpet av de siste ti årene, og at jenter har blitt mer aktive og trekker veksler på både maskuline og feminine kjønnsrolle-elementer i sin seksuelle samhandling (Pedersen og Blekesaune 2003). Tradisjonelt har ”kjærlighetsnormen” stått sterkere hos jenter enn gutter, men også her har det skjedd endringer, og like mange jenter som gutter gjør nå seksuelle erfaringer utenfor rammen av faste parforhold (Pedersen og Samuelsen 2003).

Jentene i min studie legger stor vekt på at man selv må bestemme om man er klar for å ha sex. Det viktigste for dem er at de velger selv ut i fra egne behov og egne følelser. De er opptatt av at jenter ikke skal la seg presse av gutter til å ha sex, og Aman sier at hun er stolt over at hun var så sterk og ikke ga etter for sexpresset til den første kjæresten hun hadde. Dette kan forstås i lys av hennes ønske om å være ærbar og i tråd med idealet innenfor en somalisk forståelsesramme. Det kan dermed tolkes som en kritikk av synet på sex innenfor en norsk forståelsesramme, og at det føltes som et press om å ha sex før ekteskap.⁷¹ I sitt første kjærlighetsforhold er det mye som tyder på at ønsket om å være en ærbar jente var viktigst for Aman på det tidspunktet, og at noe annet var utenkelig.

Vektleggingen av eget valg og at jenter selv skal bestemme over sin kropp, kan imidlertid også forstås i lys av en norsk forståelsesramme. Gravås (2002:21) peker på en rekke forandringer som har skjedd i de siste femti årene i Norge, og hun trekker spesielt fram kvinnefrigjøringen og moderne prevensjonsteknologi. Selv om gamle kjønnsrollemønstre fortsatt henger igjen, så har det vært en økt fokusering på at jenter skal ha kontroll over egen kropp og egen seksualitet. Bruk av prevensjonsmidler har gitt jenter muligheten til å ha samleie uten å være redd for å bli gravide. Dette har ført til at sex ikke er ensbetydende med reproduksjon, og dermed at nytelse har kommet mer i fokus, både for kvinner og menn. Giddens (1994:10) kaller dette *plastisk seksualitet*, der sex er befridd fra forplantningens krav. Plastisk seksualitet er like avgjørende for den frigjøringen som ligger implisitt i *de rene forhold*, som kvinners krav på seksuell tilfredsstillelse. Det rene forhold bygger på seksuell og følelsesmessig likestilling mellom kjønnene. Dette synet på sex ligger nærmest det Aman gir uttrykk for i dag. Det at hun og flere av de ”frigjorte” jentene ønsker seg etnisk norske gutter

⁷¹ ”Kjærlighetsnormen” som tillater sex før ekteskap kan også oppleves som et press for etnisk norsk ungdom. Siden ”alle” forventes å ha sex før ekteskap innenfor en norsk forståelsesramme, kan de som ikke har det føle at de er ”unormale”.

som kjærester og ektemenn fordi de ikke er egoistiske og ønsker at jenta skal ha det godt, også på det seksuelle området, tyder også på det (jf. Sandberg et.al. 2004).

Når mine informanter fokuserer på jenters valg om å ha sex ut fra egne behov og egne følelser, og når de vektlegger gjensidig seksuell nytelse, så er dette kanskje et uttrykk for at de har gjort idealene om likestilling på det seksuelle området til sine egne verdier. Det store fokuset på kjærlighet, viser i alle fall at flere av dem anser "kjærlighetsideologien" som Helmius kaller den, eller "kjærlighetsnormen" som jeg kaller den, som den dominerende forståelsesrammen i det norske samfunnet når det gjelder seksualitet.

5. Ulike løsninger i spenningsrommet mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen"

5.1 Jomfruhinna som klar grense eller "alt er sex"?

Fortellingene innledningsvis i kapitlet, viser noe av mangfoldet i erfaringer og syn på sex før ekteskap hos unge somaliske jenter som bor i Norge. I tillegg til å ha ulike erfaringer, har de også delvis ulike definisjoner på hva "sex" er. Sahras definisjon er som følger: *"Altså, sex er ikke bare å gå inn... liksom vanlig... altså kort samleie der mannen trenger inn og... Sex er liksom alt det som tilhører, forspill og alt det der. God sex i alle fall. (...) For meg er sex at et annet menneske gjør det godt for deg på samme måte som du gjør det for den andre personen."* Sahra legger vekt på at "sex" er den totale opplevelsen av nytelse og følelser for en annen person. Aisha mener også at "sex er alt", i betydningen all form for intim kontakt mellom menn og kvinner. Hennes begrunnelse er likevel en annen. Hun tar utgangspunkt i at all utenomekteskapelig intim kontakt er forbudt ifølge hennes tolkning av Koranen. Hun lager ikke noe skille mellom hva som er tillatt og hva som er forbudt form for "sex".

Haweeya har derimot klare skiller på hva som er tillatt, og for henne går grensen ved livet. Den formen for intim kontakt hun har hatt med gutter, altså fra livet og opp, er ikke sex i hennes øyne, og for henne er "sex" det samme som samleie. Å ha sex i betydningen samleie er den viktigste grensen for Leyla også: *"For det er ikke bare snakk om noe så enkelt. Hvis man er jomfru liksom, det er en veldig stor ting, både for deg og kanskje han ikke er jomfru, men for deg. (...) det er ikke sånn at du må være 50 % sikker, du må være 100 % sikker for å gjøre sånne store... det er et veldig viktig moment liksom når du skal miste det."* Det å miste jomfruhinna er ifølge alle jentene "en veldig stor ting", og for foreldrene er det viktig at døtrene er jomfruer når de gifter seg. Å ha samleie blir et stort skritt for flere av jentene fordi jomfruhinna har en symbolsk betydning. Å være jomfru og å vise dette til andre ved å oppføre

seg sømmelig i ulike sammenhenger, signaliserer til omverdenen at du lever opp til idealet om å være en "ordentlig" jente. Fokuset på jenters verdi knyttet til om de er jomfruer ved ekteskapsinngåelse er også symbol på hele familiens ære, og ulike kontrollmekanismer regulerer kvinners seksualitet.

Kvinnens jomfruhinne er helt grunnleggende i forestillinger om ære/skam. Kvinnens jomfruhinne beskrives som en viktig grense, og den er reservert til hennes ektemann. Han tildeles en kvinnes posisjon og dermed skam dersom andre overskrider denne grensen. Av den grunn er menns ære sårbar via kvinner (Delaney 1987, referert i Mørck 1998:167). Det å ha samleie for første gang er for alle jentene i min undersøkelse å overskride en stor grense, og det henger nok sammen med de grunnleggende normene de har lært i oppveksten.⁷² Samtidig vil nok mange etnisk norske ungdommer også si at det å samleiedebutere er "en stor ting". Det å ha samleie for første gang er å overskride en grense både innenfor en somalisk og en norsk forståelsesramme. Samleiedebut er en symbolsk handling i begge samfunn, men dersom det skjer utenfor ekteskap, får denne handlingen ulik mening. Samleie utenfor ekteskap vil ifølge "ekteskapsnormen" fordømmes, særlig for jenter. Tilsvarende handling vil ifølge "kjærlighetsnormen" aksepteres så lenge det er kjærlighet inne i bildet og så lenge ungdommene er "modne" nok.

Likevel er de tre historiene innledningsvis i kapitlet, eksempler på at jentenes egne grenser på det seksuelle området ikke alltid går ved skillet samleie/ikke samleie. Jentenes historier viser at de har forhandlet fram ulike løsninger i spenningen mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen". Den store variasjonen i seksuell praksis som karakteriserer mine informanter, viser seg også i definisjonene av "sex". På mange måter er jentenes definisjoner av "sex" nært knyttet til deres egne grenser når det gjelder seksuell praksis. Aisha og Haweeya karakteriserer jeg som "ordentlige" jenter og de vil begge vente med sex til de er gift. Det begrunner de med Koranens forbud, men Haweeya tolker Koranen på en litt annen måte enn Aisha. Hun har hatt kjæresten og hun har hatt intim kontakt med de uten at hun mener at det bryter Koranens regler på det seksuelle området. Dette henger sammen med at Haweeya definerer sex som samleie, og hun er fremdeles jomfru. Aisha har ikke hatt noen form for intim kontakt med en gutt, og hun definerer også sex som "alt", i den betydningen at all form for intim kontakt er forbudt. Aman, en av de "frigjorte" jentene i mitt materiale, har hatt samleie med kjæresten uten å være gift, men hun forteller at det var en lang

⁷² For jenter som er infibulert er det første samleiet også veldig smertefullt, dersom de ikke er åpnet på forhånd (Talle 2003). Jentene i min studie nevnte ikke dette i forbindelse med samleiedebut, så dette har jeg ikke eget empirisk materiale om.

prosess fram til hun ”hadde sex første gang”. Før Aman hadde samleie første gang hadde hun blant annet hatt munnsex, men selv om hun definerer sex som mer enn bare samleie, så følte hun at det var et større skritt å ha samleie for første gang enn for eksempel å ha munnsex. Det kan henge sammen med at hun syntes det å miste jomfruhinna var ”en veldig stor ting”, og at hun som liten hadde lært at jenter som ikke er jomfruer er ”brukt vare”, ikke like mye ”verdt” og ikke ”giftbar”.

5.2 Legitimering av sex: Romantisk kjærlighet, seksuell nytelse, Koranen eller andre grunner?

Et gjennomgående tema i alle intervjuene er troen på romantisk kjærlighet, og i de to foregående kapitlene har vi sett jentenes vektlegging av gjensidig kjærlighet som en forutsetning for å inngå i et kjærlighetsforhold og i et framtidig ekteskap. Romantisk kjærlighet er også sentralt når de snakker om seksualitet. Noen av jentene framhever at sex kan være ålreit når det kun er en ”one night stand” dersom det er det man ønsker der og da og ikke noe mer. De mener likevel at sex er finest når det er kjærlighet inne i bildet. Sahra sier det slik: *”Altså, det kan være fint også så lenge du føler for å kun ha en ’one night stand’ og det er akkurat det du er ute etter, så kan du sikkert få... unnskyld språket... et fint knull og så gå videre. Men som oftest så tror jeg at du må føle at den personen er glad i deg og du må være glad i han for at det skal gi en kjempefin opplevelse. Det tror jeg på.”* Dette kan tolkes i retning av en økt aksept for seksuelle erfaringer utenfor rammen av faste parforhold, også for jenter (jf. Pedersen og Samuelsen 2003). Likevel er det tydelig at ”kjærlighetsnormen” fortsatt står sterkt hos mine informanter. De jentene som kaller seg ”frigjorte” er ikke det i den forstand at de har sex kun for nytelsens skyld med tilfeldige partnere uten at det er kjærlighet inne i bildet. De gir uttrykk for at de syntes en ”one night stand” er akseptabelt, men de er ”tradisjonelle” innenfor en norsk forståelsesramme når det gjelder synet på romantisk kjærlighet.

For de ”frigjorte” jentene er det altså kjærlighet som legitimerer å ha sex før ekteskap, og i forhold til sine egne seksuelle erfaringer anser de gjensidig kjærlighet som viktigere enn å overholde Koranens påbud om å vente med sex til ekteskapet. Leyla sier det slik: *”(...) du er jomfru for å dele det med en person du er glad i, det er det det handler om, og når jeg er forelska i en og er glad i han like mye som jeg skulle vært med en ektemann, hvorfor ikke? Det er det samma det. Bare at jeg ikke har ring på hånda betyr ikke at jeg ikke er glad i han, skjønner du?”* Hun sier videre: *”Koranen sier noe annet. Men det er snakk om personlig selv*

av meg, liksom. Jeg syntes at man burde gjøre det hvis man er såpass, veldig forelska eller elsker en person og han elsker deg like mye tilbake. Ja, jeg skulle gjort det.”

I kapitlet om ekteskap kom det klart fram at disse jentene ønsket å gifte seg med ”den rette”, en de elsker og en som elsker dem. Samtidig la de vekt på at det var viktig å bli godt kjent med denne personen før de giftet seg. For de ”frigjorte” jentene er det å ha et seksuelt forhold en del av det å bli godt kjent med personen før man eventuelt gifter seg eller blir samboere.

De ”ordentlige” jentene derimot, mener at et seksuelt forhold er uaktuelt før de blir gift. De er opptatt av at man skal elske hverandre og gifte seg av kjærlighet, men de kobler ikke kjærlighet og sex så eksplisitt som de andre informantene. Etter deres mening er det kun ekteskap som er den tillatte rammen rundt et seksuelt forhold, og kjærlighet uavhengig av ekteskap legitimerer ikke sex. Aisha er konsekvent når det gjelder å følge Koranens leveregler, slik hun tolker dem. Det er kanskje grunnen til at hun ikke opplever det samme dilemmaet som de andre jentene fordi ”kjærlighetsnormen” og ”ekteskapsnormen” ikke er i konflikt i hennes tilfelle. For Aisha finnes den eneste legitime form for et seksuelt forhold innenfor ekteskapet, og det er også bare innenfor ekteskapet at hun kan leve ut et romantisk kjærlighetsforhold. Aisha forteller at hun har vært forelska i en annen gutt før hun ble kjent med han hun skal gifte seg med, men da var det ikke snakk om ekteskap, så da var det utenkelig for henne å ”leve ut” denne forelskelsen.

Haweeyas begrunnelse for å vente med sex til ekteskapet er forbudet i Koranen, så her er hun på linje med Aisha. I tillegg er hun redd for at forholdet ikke skal vare og hun vil vente på ”den rette”. Hennes begrunnelse har en ”romantisk” forklaring når hun sier at hun vil vente på ”den rette”. Hun har også en ”realistisk” begrunnelse når hun sier at hun er redd for at forholdet ikke skal vare dersom hun har sex uten å være gift. Den dagen hun har samleie for første gang og ”gir halve seg” til den andre personen skal hun være sikker på at det er han hun skal være sammen med resten av livet, og når de er så sikre mener hun at de kan gifte seg. Haweeya framstiller sex som ”noe stort”, og hun sier selv at hun og venninnene er veldig opptatt av det. Av den grunn blir også sex en ”stor ting” fordi hun har ventet lenger enn en del jevnaldrende med å debutere seksuelt, og hun hører venninner fortelle om deres erfaringer med sex.

Haweeyas begrunnelser for å ville vente med å ha sex til hun er gift er altså mange flere enn Aishas. Dette henger kanskje sammen med at Haweeya har levd lenger i Norge og hun har blant annet hatt norske kjærester. Haweeya gir uttrykk for at det å vente med sex til ekteskapet fordi det står i Koranen ikke er like legitimt å si til en norsk person. Hun opplever

at det er lettere å snakke om sex med somaliske venninner enn med norske venninner fordi de sistnevnte ikke skjønner at hun vil vente. Hun fortalte også den norske kjæresten sin at hun ikke var "klar" for sex, i stedet for å si at hun ville vente til hun var gift. Det kan hende at hun føler for å gi flere grunner for å avstå fra sex før ekteskap, i tillegg til forbudet i Koranen, til meg som er en etnisk norsk jente, fordi hun har erfaringer med at nordmenn generelt ikke helt forstår. De grunnene hun da kommer med er i stor grad basert på romantisk kjærlighet og det å kjenne hverandre godt, og det tyder på at disse grunnene er mer legitime i en norsk kontekst og i tråd med en "kjærlighetsnorm". Haweeyas fortelling viser at hun kombinerer "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen" ved å legitimere sex ut i fra begge forståelsesrammer, og ved å sette egne grenser for hva en "ordentlig" jente kan tillate seg i forhold til det annet kjønn.

6. Oppsummering: Seksualitet i spenningen mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen"

I dette kapitlet har vi sett at de norsk-somaliske jentene gjennom sin sosialisering har lært at den eneste form for tillatt seksualitet skal skje innenfor rammen av et ekteskap. Idealet for en jente er å oppføre seg som en "ordentlig" jente, det vil si å ikke ha kjæreste eller annen form for intim kontakt med gutter før ekteskap. Innenfor denne "ekteskapsnormen" finnes det ulike former for kontroll av kvinnelig seksualitet, og de kan forstås delvis i Koranens syn og delvis i en ære/skam-kodeks. Innenfor "kjærlighetsnormen" finnes det også former for kontroll av seksualitet, og det er kjærlighet og at ungdommer er "modne" nok som legitimerer sex innenfor en norsk forståelsesramme. Innenfor begge forståelsesrammene gjelder normene på det seksuelle området for begge kjønn, men i praksis får brudd på normene ulike konsekvenser for jenter og gutter.

Alle jentene har forhandlet seg fram fra den grunnleggende "ekteskapsnormen" de har internalisert i barndommen, og det har resultert i ulike praksiser og erfaringer med kjærlighets- og seksuelliv i Norge. Jentene kan grovt sett deles inn i kategoriene "ordentlige" og "frigjorte" jenter. De førstnevnte vil være jomfruer når de gifter seg, mens de sistnevnte har brutt denne sentrale normen innenfor en somalisk forståelsesramme. De "ordentlige" jentene følger "ekteskapsnormen", men også innenfor denne gruppen er det variasjon og muligheter for fleksible løsninger innenfor idealet om å være "ordentlig" jente. De "frigjorte" jentene har på ulike måter forhandlet fram andre mer fleksible og praktiske løsninger i spenningen mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen". Jentenes løsninger

begrunner de på ulike måter. De "frigjorte" jentene legitimerer sine valg om å ha sex før ekteskap i kjærlighet, som står sentralt innenfor en norsk forståelsesramme. De "ordentlige" jentene begrunner sine valg først og fremst i Koranen. Det samme forbudet mot sex før ekteskap er gjeldende innenfor en somalisk forståelsesramme, men de peker også på at det er forskjeller på islam og somalisk kultur, blant annet når det gjelder ulike normer for kvinner og menn på det seksuelle området. En av de "ordentlige" jentene legitimerer også sitt valg i at hun vil vente med å ha sex til hun treffer "den rette", og dermed bruker hun også en begrunnelse om romantisk kjærlighet som gir gjenklang innenfor en norsk forståelsesramme.

Jentenens definisjoner av "sex" er nært knyttet til egne grenser når det gjelder seksuell praksis. En av de "ordentlige" jentene har kjæreste, men setter grenser, bl.a. ved samleie, som hun definerer som "sex". Alle jentene mener det er noe "stort" å ha samleie første gang, og dette henger kanskje sammen med det store fokuset på jomfruhinna innenfor en somalisk forståelsesramme. Likevel sier både de som er tette opp mot "ekteskapsnormen" og de som er nærmest "kjærlighetsnormen" at "alt er sex". De begrunner imidlertid denne definisjonen ulikt, henholdsvis i Koranen som forbyr all form for intim kontakt før ekteskap, og i "kjærlighetsnormen", som vektlegger den totale opplevelsen av nytelse og følelser, ikke kun samleie.

KAP. 7 KJØNNSIDENTITETER I ENDRING

Leyla: "Jeg følger ikke alt somaliere gjør, og jeg følger heller ikke alt norske gjør, så jeg er midt i mellom. Jeg tar litt av hvert fra begge kulturene."

Fathia: "Når du er sammen med somaliere, kan du bare være deg selv og være somalier. Men når du er ute med venner og nordmenn da kan du være sånn som dem."

Aman: "Når jeg ser meg selv, altså, hudfargen min, at jeg kan et annet språk, at jeg har bittelitt av en annen kultur, at jeg ser somalisk ut. Men jeg har litt norsk i meg også."

1. Innledning

I de tre foregående empiriske kapitlene har vi fått et lite innblikk i hvilke normsett unge norsk-somaliske jenter forholder seg til og hvordan de håndterer forholdet til det annet kjønn. I dette kapitlet skal jeg knytte jentenes ulike løsninger på kjønnsområdet til forhandlinger om (kjønns)identitet. Hensikten er å samle trådene fra de foregående kapitlene og forstå funnene ved hjelp av de teoretiske perspektivene og begrepene jeg presenterte i kapittel 2. Jeg skal drøfte hvordan jentene henter materiale fra ulike forståelsesrammer og fortolkninger av islam i sine identitetsarbeider. Siste del av kapitlet dreier seg om muligheter og begrensninger som jentene møter når de skal konstruere sine (kjønns)identiteter. Jeg skal drøfte hvorvidt det er mulig å forhandle fram nye måter å være jente på i spenningsrommet mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen". Jeg vil også undersøke hvordan det oppleves å bryte med "ekteskapsnormen", og om det utelukkende er en ressurs som åpner for muligheter og større handlingsrom, eller om det også innebærer smerte og tap. Vi konstruerer våre (kjønns)identiteter i møte med andre, og tilskrevne identiteter fra både majoritets- og minoritetssamfunnet kan virke stigmatiserende, men det kan også gi grobunn for motstand og ulike identitetsstrategier for å bryte med stereotypiene.

2. Islams rolle i identitetskonstruksjon

2.1 Islam i forhandlinger om kjønn

Jentene i undersøkelsen har forskjelling forhold til islam. Sahra har tatt avstand fra det kvinnesynet hun mener islam forfekter, og hennes forklaring er som følger: "(...) faktisk er islam den eneste religionen som jeg har sett som sier at: 'Hvis du gjør så mye, i alle fall hvis du er kvinne og gjør ting som strider mot islam, så er du ikke muslim lenger'. Det syntes jeg er bare tull, det er mellom meg og min Gud. Det har ingen andre noe med å gjøre." Etter hennes mening er islam en religion som gjør forskjell på kvinner og menn, og hvor kvinner raskere blir fordømt enn menn. Aisha derimot hevder at det er den somaliske kulturen som gjør forskjell på kvinner og menn, og hun sier det slik: "Kulturen er det bare folk som lager, men religion er det Gud som lager. Så det er ikke lov å blande sammen de to." Etter hennes mening fremmer Koranen likestilling mellom kjønnene, og det er viktig å skille religion og kultur.

Cathrine Jacobsen (2002) har undersøkt identitetsarbeid hos unge muslimer og hun finner tre hovedtendenser når det gjelder religiøs identitet i hennes materiale: *den etniske*, *den privatiserte* og *den nypraktiserende*⁷³ (Jacobsen 2002:80, min kursiv). De tre ulike tendensene Jacobsen beskriver knytter hun til ulike måter å oppta kjønnede subjektposisjoner og forhandle om kjønn på.⁷⁴ I den første tendensen, *den etniske*, likestilles kultur og religion slik at slektninger i foreldrenes hjemland framstår som idealer. Ingen av mine informanter gir uttrykk for at den somaliske kvinnerollen er deres ideal, så i den forstand er det ingen slik tendens i mitt materiale. Den andre tendensen, *den privatiserte*, kritiserer kultur og konservative fortolkninger av religion for å være hemmende for kvinner. Noen av jentene i min undersøkelse gir uttrykk for dette synet, og Sahras sitat over er et godt eksempel. Hun stiller seg kritisk til både islam og somalisk kultur når det gjelder syn på likestilling i ekteskapet og kvinnesyn generelt. Ifølge Jacobsen nærmer *de privatisertes* kritiske reforhandling av kvinners posisjon i samfunnet det vi kjenner igjen som vestlig feministisk kritikk. Dette mener jeg er beskrivende for noen av de jentene som selv omtaler seg som "frigjorte", og bruken av dette begrepet kan forstås i samsvar med et ideal om frihet, likestilling og vestlig kvinnefrigjøring. Disse jentene har brutt med "ekteskapsnormen", og dermed "frigjort" seg fra normer som de anser som begrensende for jenter. Innenfor den tredje

⁷³ Jacobsens (2002:80) tre tendenser har mye til felles med Østbergs (2003:145-146) fire inndelinger; *de normative* samsvarer stort sett med *den nypraktiserende*, *de liberale* med *den privatiserte*, *de kulturelle* og *de etniske* med *den etniske*.

⁷⁴ Jacobsen (2002) understreker at tendensene overlapper hverandre, og at det å være muslim er en kontinuerlig prosess, ikke en statisk identitet.

tendensen, *den nypraktiserende*, forhandler man om kjønn med utgangspunkt i et skarpt skille mellom kulturelle tradisjoner, som regnes som partikularistiske, og sann islam, som regnes som en universell og eviggyldig sannhet. Aishas sitat over gir uttrykk for dette synet ved å kritisere feilaktig tolkning av islam og blanding av religion og somalisk kultur. Jacobsen (2002:84) kaller en slik posisjon for ”islamsk autensitet”,⁷⁵ og for noen unge muslimske kvinner er dette særlig viktig i forbindelse med forhandlinger om kjønn. De jentene som jeg karakteriserer som ”ordentlige” har verken ”kvinnene i hjemlandet” eller de vestlige feministiske idealene som idealer for muslimsk kvinnelighet. De ønsker å leve opp til de sanne islamske verdiene, og dette mener de innebærer frihet og likeverd mellom kvinner og menn. Ifølge Jacobsen åpner denne posisjonen for en kritikk av kjønn som kan forstås og organiseres på både i ”vertslandet” og ”hjemlandet”.

2.2 Religion både kroppsliggjort og reflektert

Jentene bruker islam forskjellig i sine måter å forhandle om kjønn på, og hva de legger i det å være ”muslim” i praksis, er også ganske forskjellig. Likevel er det felles at de ser på seg selv som muslimer og kaller seg muslimer. Samtlige mener at det å ha en religion er en trygghet og det er viktig for deres identitet. Leyla sier det slik: *”Det er positivt å være en somalisk jente med muslimsk bakgrunn. (...) jeg kan Koranen og veit hva som er rett og galt. (...) reglene er allerede laget, jeg trenger ikke bekymre meg for å lage nye regler. Det er trygt fordi det er vanskeligere å ikke vite det, de reglene.”* Dette samsvarer med funnene i Østbergs (2003) undersøkelse av hva islam betyr for barn og unge med minoritetsbakgrunn og deres identitetsforvaltning. Hun skriver at islam ikke først og fremst gir mening som trossystem eller ideologi, men som kroppsliggjort praksis som er en del av den uformelle sosialiseringen.

Selv om de ”frigjorte” jentene er kritiske til en del normer for kvinners oppførsel i Koranen, så er det ikke snakk om å ta avstand fra alt islam er for dem. Å være muslim tar de mer eller mindre for gitt som en selvfølgelig del av deres bakgrunn. Aman sier det slik: *”Jeg sier at jeg er født muslim, men ikke praktiserende. (...) jeg kaller meg kanskje en moderne muslim.”* Sahra sier følgende: *”Jeg er ’Krismus’, Kristen muslim. Nei da, jeg er muslim ’light’. Jeg er ikke bare født muslim, jeg har jo identitet som muslim. Men jeg har tatt veldig mye avstand fra ting i min religion. Så jeg har på en måte... jeg er som andre nordmenn som ikke er medlem av statskirken og ikke følger med noe særlig, sånn er jeg når det gjelder islam.”* Disse jentene har valgt å være muslimer på den måten de er, og det virker som de er

⁷⁵ Ifølge Jacobsen (2002:84) kalles en kritisk diskurs som søker legitimitet i en form for ”islamsk autensitet” for fundamentalisme, men det mener hun at ikke er en god betegnelse fordi det gir konnotasjoner til bokstavtrohet og strenghet, i det minste her i Vesten.

bevisst på dette og har reflektert en del over det. De gir uttrykk for å ha et personlig forhold til Gud, slik mange kristne har. Sahra sier det slik: *"(...) Så hvis Gud har lyst til å straffe meg for ting som jeg gjør, så får det være sånn. Men ingen andre har noe med hvordan jeg skal oppføre meg. Og jeg har sett mange av de derre somaliske damene som går med slør og kaller seg veldig muslimer, som ljuger og baksnakker andre som det skulle vært en helt vanlig måte å gjøre det på. Og jeg spør meg selv, eller jeg spør dem: 'Hva er det som gjør dem mer muslimer enn meg?' Jeg er i alle fall ærlig om hva jeg vil ha, eller hvordan jeg vil ha ting."* De muslimske kvinnene hun vet om som bare følger islam overfladisk har hun ikke noe til overs for, og hun mener at andre i det somaliske miljøet ikke skal blande seg inn i hennes livsvalg.

Leyla sier noe lignende: *"Men det er jævla urettferdig noen ganger, seriøst. Jeg kjenner jenter med hijab som drikker. Jeg drikker ikke. La oss si at jeg og henne sitter på en pub, hun bestiller drikke, jeg bestiller kanskje vann eller brus. Når en somalisk mann kommer så; 'Å ja, det er hennes ja'. Han tror at hennes drikke er mitt bare fordi at hun bruker hijab."* Leyla mener at ytre symboler som *hijab* ikke alltid reflekterer at de er muslimer "inni". Siden hun ikke etterlever Koranens regler på kjønnets område, vil hun heller ikke late som hun gjør det, og for henne vil det derfor være feil å bære *hijab*. Det vil hun ikke gjøre før hun følger Koranens regler på alle områder i livet, altså når det er samsvar mellom indre og ytre *hijab* (Østberg 2003:116).⁷⁶ Noe annet ville ifølge henne være hyklersk, så på den måten gir Leyla uttrykk for å være ekte muslim og ikke late som hun er noe annet enn det hun faktisk er.

Ifølge Østberg framstår ikke islam som en uforanderlig og enhetlig lære, men mer som en kilde de unge kan øse av i sitt eget identitetsarbeid. En måte å vise individualitet på er gjennom selektivitet angående hvilke deler av islam som skal følges opp. Jentene i min undersøkelse viser at de er selektive og kreative, og at de henter ut det de trenger mens de lar andre aspekter ligge. Dette vises ved at de innbyrdes velger så forskjellig. De skaper sin identitet i interaksjon med andre, og en fortolkning av islam inngår i dette identitetsarbeidet. Østberg vektlegger den store variasjonsbredden i hennes materiale, og denne variasjonsbredden gjenspeiler seg hos mine informanter. De jentene som kaller seg "frigjorte" har brutt med Koranens regler på kjønnets område, men de mener likevel at de er mer "ekte" muslimer enn de som bare følger islam overfladisk. De "ordentlige" jentene er mer opptatt av å følge Koranens idealer og normer i praksis, og det gjelder både ved å ha en sømmelig

⁷⁶ At det i Aishas tilfelle er samsvar mellom *indre* og *ytre hijab* var jeg inne på i kapittel 4 om forelskelse og kjæresten.

oppførsel i forhold til det annet kjønn, og ved å ønske å ha et ekteskap som er i tråd med Koranen.

Jentenes måter å være muslimer på er forskjellige, men de uttrykker alle et ønske om autensitet i den forstand at de ønsker å være ”ekte” muslimer, og deres ulike livsmåter er uttrykk for individualitet og selektivitet i forhold til islam.

3. Om identitet – kreative kulturelle kreoler?

3.1 ”Jeg er begge deler – både norsk og somalisk”

Noe som er gjennomgående hos alle informantene er at de ønsker å bli sett på som både ”norske” og ”somaliske” jenter. I mange sammenhenger omtaler de seg som somaliske, men når jeg spør hva de helst vil bli kalt, så sier flere norsk-somaliske fordi de føler seg som begge deler. Aman sier det slik: *”Jeg har en del norsk kultur i meg, også er jeg somalisk når det gjelder gjestfrihet, når det gjelder mat, måten å prate på, sosialiseringen min er veldig somalisk. Men jeg kan bli for norsk av og til fordi jeg tuller og er litt for åpen. Selv om nordmenn ofte får høre at de er så lukka, så er de åpne om ting. På utsiden ser de veldig kalde og tause ut, tilbaketrukket, men de er åpne når de først åpner seg, når de først er trygge. Og det er sånn jeg føler meg som norsk. Men det kommer an på hvor jeg er.”* Sahra forteller at hun føler seg både norsk og somalisk, og hun sier videre: *”(...) jeg har på en måte akseptert at jeg kommer alltid til å være ’mellom barken og veden’. Og jeg har heller ikke lyst til å endre på det, jeg har ikke lyst til å bli fullt norsk eller fullt somalier. Jeg trives i den posisjonen jeg er i. (ler).”* Om seg selv sier Fathia: *”Jeg vet jeg er somalier, men jeg føler meg sånn blanda.”* Flere av jentene vil helst bli kalt både norske og somaliske, og de virker komfortable med en slik bindestreksidentitet, som Mørck (1998) kaller det. Ifølge Østberg (2003:104) gir dette begrepet assosiasjoner til noe ”midt i mellom”, noe som ikke riktig er det ene eller det andre. Mine informanter kan tolkes dit hen at de syntes det er greit å være ”midt i mellom”. De er verken bare ”somaliske” eller bare ”norske”, snarere er de både – og, både ”somaliske” og ”norske”.

Aisha sier også at hun er ”midt i mellom”, men hun vil helst bli kalt somalisk fordi hennes hovedidentitet er som somalisk jente. Hun føler seg mest somalisk sammen med andre somaliere. Dette gjelder også til dels Haweeya som forteller at hun har ”somaliske tanker” sammen med de somaliske venninnene sine, og hun vil helst bli kalt somalisk-norsk. Dette henger kanskje sammen med at Aisha og Haweeya oppfører seg slik det er forventet av ”ordentlige” somaliske jenter, og de får en positiv bekreftelse på denne identiteten når de er

sammen med andre somaliere. Flere av de ”frigjorte” jentene derimot, føler seg veldig norske sammen med somaliere. Aman sier det slik: *”Hos norske så føler jeg meg somalisk som kan norsk, som kan kulturen og som kan være norsk i noen sammenhenger. Hos somaliere føler jeg meg så norsk. (...) For da tenker jeg for fritt til å være somalier, tenker litt for naivt om ting og tang, hva jeg tror om andre folk. Litt for norsk omtrent. Norsk kultur og kulturen min, det blir ... Norsk kultur blir for åpen, for lett når det gjelder... jeg vet ikke... det er mye lettere å komme inn i det norske samfunnet enn i det somaliske samfunn. Den er så lukka, så streng. Det er mye tabu.”* Aman sier at hun kan tenke både på somalisk og norsk, og flere av jentenes vektlegger det å ha både en ”norsk” og en ”somalisk” tankegang. På noen områder er det positivt å ha ”to tanker i hodet samtidig”, men på noen områder er dette vanskelig. Amans sitat over kan tolkes slik at hun opplever somalisk tankegang som lukket og tabufylt når det gjelder seksualitet og at det er strenge regler for jenters oppførsel. Hun sier et annet sted i intervjuet at hun har gått fra å ha en ”somalisk tankegang” til en ”norsk tankegang”, og det er kanskje en av grunnene til at hun føler seg veldig ”norsk” sammen med somaliere. Samtidig vektlegger hun at hun ikke er helt norsk, og sier at hun føler seg somalisk sammen med norske. Det at Aman og de andre jentene som kaller seg ”frigjorte” føler seg ”norske” sammen med andre somaliere kan også tolkes i lys av at deres ”åpne” måte å oppføre seg på blir sett på som ”norsk” av andre somaliere, og definert i kontrast til en ”ordentlig” og ”lukket” somalisk jente (Salmela 2004).

3.2 Integrert plural identitet

Det som er felles for alle jeg har intervjuet, er at de gir uttrykk for at identitetstilhørigheten kommer an på situasjonen. Fathia forteller at hun oppfører seg forskjellig ute og hjemme, men vektlegger at hun er den samme personen uansett: *”Egentlig så syntes jeg ikke at jeg oppfører meg forskjellig, jeg er den samme personen uansett hvor jeg er, egentlig. Når jeg er ute gjør jeg mer ting og sier mer ting enn når jeg er hjemme. Når jeg er hjemme da er jeg litt annerledes... det er litt vanskelig å forklare. (...) For eksempel når det gjelder somalisk kultur så er det sånn at når foreldre og barna er sammen så skal du ikke si tilbake til moren og faren din. Hvis de sier: ’Gjør det’ og du sier: ’Nei’ så må du høre på det de sier. Det er ikke alltid du får din egen mening.”* Dette sitatet kan tolkes slik at Fathia pendler mellom to ulike roller ute og hjemme. Ute blant (etnisk norske) venner oppfører hun seg slik det er forventet av en ”norsk” selvstendig jente, og hun gir uttrykk for meningene sine. Hjemme oppfører hun seg i tråd med foreldrenes forventninger av en lydige datter. Ifølge Long (1992) kan en

kulturpendler føle lojalitetskonflikt og forvirring over å forholde seg til ulike normer og koder, men Fathias uttalelse viser at hun har utviklet en kompetanse for å bevege seg mellom den norske væremåten ute, og den somaliske datterrollen hjemme.

Sitatene til jentene over og historiene deres viser at de føler seg ”norske” og/eller ”somaliske” avhengig av hvilke situasjoner de er i, og hvilke mennesker de er sammen med. Dette kan forstås ut i fra begrepet om *situasjonell identitet*, det vil si at man ”presenterer seg selv” på ulike måter og henter ut ulike sider av seg selv avhengig av situasjonen (Østberg 2003:104, se også Goffman 1990a). *Integrert plural identitet* er også et begrep som kan kaste lys over hvordan jentene forteller om seg selv og sine selvidentiteter (Østberg 2003:46). I Fathias tilfelle består pluraliteten i at hun føler seg som både somalisk og norsk, og identiteten kan ha en flytende og skiftende karakter avhengig av situasjonen. Samtidig framstår Fathia som en jente som er trygg på seg selv og sin identitet, og hun sier selv at hun har funnet en balanse og hun vet hva hun står for også i saker som er konfliktfylte. Hun sier at hun har funnet en slags balanse, og at hun i dag føler en trygghet fordi hun vet hva hun står for. Med Østbergs begrepsbruk er hennes identitet dermed også integrert, altså stabil og samlende.

Jentenes selvpresentasjoner kan i tråd med dette forstås i lys av begrepet *narrativ identitet*. De forteller en historie om seg selv, men den kan inneholde flere historier, og man behøver ikke å være den samme gjennom hele livet (Østberg 2003:18-19). Flere av jentene forteller at de har vært usikre på egne identiteter tidligere, men at de i dag er trygge på seg selv. Samtidig understreker de at de har vært den samme personen hele tiden. Dette aspektet er tydeligst formulert hos de jentene som har brutt med ”ekteskapsnormen”, men alle jentene i mitt materiale vektlegger dette. Aman sier det på følgende måte: ”*Men jeg tror også jeg er en sånn person som funderer på en del ting. Jeg er veldig sånn.... Jeg gjør meg tanker om alt omtrent, jeg er veldig opptatt av følelser, veldig opptatt av det.*” Leyla sier det slik: ”*Jeg er en åpen person og ærlig og åpen for alt og alle muligheter. (...) Jeg syntes det var bra at jeg ble så integrert på så kort tid, men det syntes ikke mamma. Hun ville at jeg skulle være hjemme og gå på skolen og med slør og være hjemme og lage mat og passe småungene der og.. Men det er ikke den personen jeg var, liksom. Jeg ville gjøre alt, jeg ville hjelpe til, det er greit, men at jeg bare skulle gjøre det, det var helt umulig for meg. Men det hun ikke skjønnte var at jeg var den personen, jeg var sånn før jeg kom hit, liksom. Men hun trodde at det var samfunnet her som hadde påvirket meg, skjønner du?*” Disse jentene forteller at de har møtt et annet syn på seksualitet og andre normer på kjønnsområdet etter at de kom til Norge, men samtidig er ikke det hele forklaringen på at de har brutt med ”ekteskapsnormen”. De vektlegger at de som *personer* er åpne for nye muligheter og opptatt av følelser. Dette kan

tolkes slik at de ikke ønsker å bli sett på som helt ”norske”. Vi har sett at de bruker kjærlighet som begrunnelse for å ha kjæreste og sex før ekteskap. Dette gir gjenhør innenfor en norsk forståelsesramme, men samtidig viser historiene deres kontinuitet. Når disse jentene kaller seg ”frigjorte” kan dette tolkes slik at de opplever at de i Norge har fått muligheten til å leve ut hvem de er og har vært hele tiden. De hevder at de ikke har endret personlighet selv om de har kommet til Norge og blitt påvirket av norske normer og forståelsesmåter. I et land der ”kjærlighetsnormen” er dominerende har de brukt materiale fra denne forståelsesrammen, i tillegg til materiale fra en somalisk forståelsesramme, som ressurser til å utforme nye måter å være jente på.

I begrepet *narrativ identitet*, anses ikke identitet som en kjerne som kan avdekkes, men et symbol som må fortolkes, og fortolkningsprosessen ses i sammenheng med menneskets behov for å skape mening (Østberg 2003:19). Jentene i min studie snakker imidlertid om egen identitet som en kjerne. De forteller om ulike roller de har ute blant etnisk norske venner og hjemme hos familien, men vektlegger at de er den samme personen uansett, i betydning en kjerneidentitet som er uforandret. Samtidig viser historiene deres at de på mange måter har forhandlet fram nye kjønnsidentiteter, og at de benytter seg av ulike forståelsesrammer for å gi mening til de praktiske løsningene på kjønnsområdet.

3.3 ”Midt i mellom” ulike kulturelle strømninger

Leyla legger vekt på at hun ønsker være ”midt i mellom”, og at hun syntes det er positivt: *”(...) Jeg tar det gode av begge, skjønner du? Det som er bra med det muslimske, og det som er bra med norsk kultur. Og det syntes jeg er veldig bra, det er ikke så mange som har det sånn, skjønner du? Altså, de somaliske jentene som jeg kjenner, de veit at det er gode ting ved norsk kultur, men de sier; ’Nei, nei, det er ikke bra. Det somaliske er bra’. De ser det ikke, at det er en fordel å ha begge, skjønner du? For det er alltid noe bra ved en kultur uansett, ikke sant? Det gjør ting enklere for å si det sånn. Det er lettere å leve i det samfunnet du er når du tar litt av hver kultur. Og det er sånn jeg prøver å ha det, liksom.”* Haweeya sier det slik: *”Det er positivt å kunne tenke to tanker på en gang.”*

Disse utsagnene kan tolkes slik at jentene forholder seg til en bestemt måte å snakke om flerkulturell identitet, og de bruker ord og uttrykk som tyder på dette. Samtidig viser historiene deres at et uttrykk som ”midt i mellom” ikke bare eksisterer på et teoretisk/refleksivt nivå, men også i praksis når det gjelder måter å forhandle fram nye fleksible måter å være norsk-somaliske jenter på. Haweeyas historie er et eksempel på dette.

Hennes grense for hva som er akseptert når det gjelder intim kontakt med en gutt, går ved livet, og fra livet og ned er det forbudt. Hun vil vente med å ha samleie til hun er gift. I noen somaliere sine øyne oppfører hun seg ikke som en "ordentlig" jente, men i egne øyne oppfører Haweeya seg innenfor grensen av hva som er akseptert oppførsel for en ung somalisk og muslimsk jente som er oppvokst og bor i Norge. Dette er i samsvar med hennes tolkning av Koranen og det er i tråd med foreldrenes ønsker. Haweeyas kompromiss innebærer at hun følger idealet om å være "ordentlig" jente når det gjelder å ikke ha samleie, men samtidig har hun kjæreste og oppfører seg på mange måter som en "frigjort" jente.

Aisha lever i tråd med familiens forventninger og det hun selv mener er ideell oppførsel for en "ordentlig" somalisk og muslimsk jente. Samtidig gir Aisha tydelig uttrykk for at hun tar avstand fra deler av somalisk "kultur", blant annet synet på kvinner som underordnet mannen. Aishas syn på ekteskap innebærer at mannen og kona er likestilte. Hun har funnet sin kommende ektemann selv, men innenfor rammen av "ekteskapsnormen". Hennes ønsker for ekteskapet ligner derfor på mange måter på det de "frigjorte" jentene sier om "det perfekte ekteskap", og kan tolkes som et kompromiss mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen". Samtidig legitimerer både Aisha og Haweeya sine valg i Koranen. Ifølge Jacobsen (2002:227) blir referansen til "sann islam" en posisjon der kulturelle tradisjoner kan reflekteres over og forhandles om. De "ordentlige" jentene bruker sin kunnskap om islam til å forhandle om sin posisjon som muslimsk kvinne og for å legitimere sine praktiske løsninger på kjønnsområdet.

De "frigjorte" jentene legitimerer sine valg mer i tråd med "kjærlighetsnormen", og argumenterer mot kvinneundertrykking innenfor somalisk tradisjon ut ifra en vestlig feministisk kritikk, men samtidig føler de seg ikke bare som "norske" jenter. Som Leylas sitat over er eksempel på, henter de også materiale fra somalisk kultur og islam i sine identitetsarbeider. I tillegg refererer de til andre kilder, slik som Sahra som vektlegger en felles afrikansk identitet: *"Jeg begynte på en organisasjon som heter 'African Youth' som nettopp jobber med det der å ha to kulturer og identitet og å være stolt av der man er fra og hva man er. Det var først da jeg begynte å ha mye mer, altså å akseptere hvem jeg var. Og først da kunne jeg være positiv om min egen identitet og det å være også norsk. (...) Så de (i African Youth) hjalp oss utrolig mye. For det første så viste de oss alle de der afrikanerne som jeg møtte i byen, at vi hadde en felles ting, at vi sleit med de samme tingene, vi fant støtte og trøst hos hverandre. Og det var først da at jeg kunne si at jeg er både fra Somalia og bor og er oppvokst i Norge."* Gjennom å komme i kontakt med andre afrikanere i Norge opplevde

Sahra en positiv identifikasjon og en bekreftelse på seg selv som både norsk og somalisk, i tillegg til å ha en felles afrikansk identitet.

På ulike måter har alle jentene skapt sine egne, personlige blandinger av identitetsbiter, og eksisterer dermed i det Eriksen (1994) kaller en gråsoner eller "ingenmannsland". Ut i fra jentenes uttalelser og deres praktiske løsninger kan man kanskje si at de framstår som kulturelle kreoler. Kritikken av begreper som kreolisering og hybridisering går på at det forutsettes at det eksisterer kulturer i en slags ren form før blandingen oppstår, og at det kan gi inntrykk av at stabilitet er en naturlig tilstand, mens turbulens er forbigående. Når mine informanter eksplisitt snakker om "kultur" gir de på mange måter uttrykk for at de ser kulturer som statiske, lukkede og stedbundne. Når de forteller om hvordan de "bruker kultur" i sin hverdagspraksis, og når de forteller om sine egne løsninger i spenningsrommet mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen", så er det imidlertid et annet syn på kultur som kommer til uttrykk. Da blir "kultur" i større grad noe som gjør kommunikasjon mulig, og de skifter identitet og tilhørighet fra situasjon til situasjon. Jentene henter materiale fra somalisk kultur, norsk kultur og islam i tillegg til andre kilder, slik som afrikansk identitet, og skaper blandinger som representerer noe nytt. De har på ulike måter skapt nye (kjønns)identiteter og nye handlingsmuligheter i spenningsrommet mellom ulike forståelsesrammer. De "ordentlige" jentene lever i størst grad i samsvar med den somaliske kulturen og de islamske reglene, altså "ekteskapsnormen", mens de "frigjorte" jentene i større grad følger normene i den norske majoritetskulturen, nemlig "kjærlighetsnormen". Ingen av dem følger imidlertid disse "idealtypene" til punkt og prikke, og deres egne løsninger preges av variasjon og av at de er reflekterte og aktive kulturelle aktører.

4. Å være "midt i mellom" – også en sårbar posisjon

Jentenes egne uttalelser viser at de trives med å være "midt i mellom" to kulturer, og at de bruker islam kreativt i sine identitetsarbeider. Begreper som "kulturelle kreoler" og "integrert plural identitet" er analytiske redskaper for å forstå deres presentasjoner av seg selv og deres ulike løsninger. Disse begrepene har en positiv undertone som løfter fram kreativitet og muligheter. Men oppleves det bare som positivt og frigjørende å være "midt i mellom"?

4.1 Tilskrevet identitet

Etter å ha hørt jentenes fortellinger sitter jeg igjen med et inntrykk av at de er handlekraftige og sterke unge kvinner som stort sett ser positivt på framtida og sine egne posisjoner som både "norske" og "somaliske". Bildet er likevel ikke entydig, og det finnes også en mørkere

undertone i noen av fortellingene deres som gir et litt annet inntrykk. Jentene synes det er positivt å være ”midt i mellom”, men sier samtidig at det til tider er vanskelig å være norsk-somalisk fordi andre ser på dem på en annen måte. Flere av jentene har opplevd at etniske nordmenn ikke ser på dem som norske. Sahra forteller: *”Av og til så blir jeg sett på av nordmenn som om jeg ikke er norsk i det hele tatt. Folk kommer bort og spør: ’Kan du snakke norsk?’”* Hun forteller også om mobbing i møte med etniske nordmenn, og hun har opplevd rasisme på kroppen: *” (...) jeg ble mobba hver dag på skolen. Jeg ble banka opp og jeg banka opp folk, og det var bare en tragisk tid for meg. (...) Så jeg hata å være svart, og jeg hata alt som hadde med meg å gjøre.”* Aisha har opplevd at folk har sett rart på henne fordi hun bruker hijab: *”Det å bruke disse klærne og folk ser meg når jeg går og kanskje de tror at jeg er rar. At det er rart å gå i sånne klær. Mange forklarte at de syntes at jeg er rar.”* Disse uttalelsene viser at jentene har møtt, til dels sterke, reaksjoner fra etnisk norske på grunn av hudfarge eller klesdrakt.

Ifølge Prieur (2004) kan individer konstruere sine egne identiteter, men man begrenses av at tegn har sosialt etablerte betydninger, og mange av disse tegnene kan man ikke manipulere fritt med. Det er for eksempel liten frihet når det gjelder språklige og kroppslige tegn. Når det gjelder etnisk identitet er hudfarge, andre fysiske kjennetegn og språket eller aksenten, tegn på etnisk tilhørighet. Dette opplever mine informanter i møte med etniske norske som først og fremst ser at de er mørke i huden, eller at de bruker *hijab*. Prieur peker også på at omgivelsenes fortolkning av alle disse forholdene er avgjørende, og at vi konstruerer våre identiteter i interaksjon med andre. De aller fleste ser seg selv slik andre ser dem, og det viser at kroppens tegn har sterke sosiale betydninger som det er vanskelig for individet å frigjøre seg fra (se også Goffman 1990b).

I tillegg til at jentene møter etniske norske sine syn og reaksjoner på dem selv som annerledes, så må de forholde seg til hvordan somaliere ser på dem. En av de ”frigjorte” jentene forteller: *”Somaliere ser jo meg som norsk, de ser ikke meg som somalier lenger. I og med at jeg har tatt noen standpunkter som ikke de liker. Og det er frustrerende av og til... Det har jeg også på en måte blitt vant til å leve med.”* Hun forteller videre hvorfor somaliere ser på henne og andre ”frigjorte” jenter som ”norske”: *”De mener at vi kler oss norsk og vi snakker dårlig somalisk og ... At vi er så frigjorte som vi er. ’Tror dere at dere er norske?’ sier de liksom. ’Dere kommer aldri til å få den hvite fargen’. Det er bare sånn: ’Det er ikke det som er poenget’.”* En av de ”frigjorte” jentene har et barn utenfor ekteskap, og hun har opplevd at somaliske damer har sluttet å snakke med henne fordi de ikke liker hennes livsstil og at de kaller barnet hennes ”bastard”. Slike sterke uttalelser viser at noen av jentene

fordømmes av enkelte somaliere fordi de har brutt med de somaliske normene på kjønnsområde. Noen somaliere mener at de ikke er muslimer lenger, selv om de selv anser seg som muslimer.

Leyla forteller hvordan somaliere oppfatter henne: *"De ser meg som norsk fordi i somalisk kultur er det ikke noe som heter 'midt i mellom', skjønner du. Enten er du norsk eller somalisk. Det er ikke noe mellom det."* Denne uttalelsen om at andre, spesielt andre somaliere, ikke mener at det finnes noe "midt i mellom" det å være "norsk" og det å være "somalisk", viser at det kan være vanskelig å få aksept for ønsket om å være noe "midt i mellom". Dette gjelder kanskje i særlig grad de jentene i min undersøkelse som kaller seg "frigjorte". Fortellingene om å nærmest automatisk bli kalt "norsk" dersom man ikke oppfører seg som en "ordentlig" jente, viser det samme. Jentene i undersøkelsen sier at det også kan være vanskelig å bli akseptert av den norske majoritetsbefolkningen som "litt av begge deler". Det samme kommer til uttrykk når de forteller at nordmenn ser på somaliske jenter som "ofre" og "undertrykte" i debatter om tvangsekteskap og omskjæring.

Flere av informantene omtaler tvangsekteskap som en "ukultur" som har eksistert i den somaliske kulturen til alle tider, og noen av dem opplever denne skikken som vanskelig å diskutere både med nordmenn og somaliere i Norge. Aman sier det slik: *"Det er vanskelig å ha to kulturer når det er sånne saker som kjønnslemlestelse og tvangsekteskap og sånn. Det er en negativ ting fra min bakgrunn som blir fremstilt i media. Å skulle forsvare meg eller ha et argument. Da skulle jeg ønske at jeg ikke var somalier. Hvis jeg diskuterer med somaliere da føler jeg meg så.. da skulle jeg ikke ønske at jeg var norsk."* Nordmenn ser på henne som "et stakkars offer" fordi hun er en ung somalisk kvinne og hun syntes det er vanskelig å få forståelse fra nordmenn når hun forsøker å forklare at arrangerte ekteskap og kjønnslemlestelse har vært vanlige skikker. Det er også vanskelig å få forståelse fra somaliere når hun argumenterer mot disse skikkene fordi de opplever det som et angrep på somalisk kultur og de ser på henne som "norsk" og som underkuet av det norske samfunnet.

Andersson (2000) tar for seg dette dilemmaet som flere av jentene i min undersøkelse opplever i avhandlingen "All five fingers are not the same". Tittelen er en metafor som spiller på minoritetsungdoms følelse av å være fanget mellom opplevelsen av individuell unikhhet (fem ulike fingre) og den ytre tilskrivelsen av annerledeshet (håndflata). Andersson hevder at personlig identitet blir formet i respons til utenforståendes tilskrivning av identiteter. Når jentene opplever at etniske nordmenn ser på dem som "ofre", vil det med Anderssons ord si at majoritetssamfunnet tilskriver dem en status og en identitet som offer, selv om de ikke kjenner seg igjen i dette. De kan oppleve å ikke få sin sosiale identitet anerkjent. Det er "en

prosess der noen aktører blir gjort underlegne fordi andre aktører har, eller tar, makt til å gjøre kategoriske identiteter som etnisitet eller kjønn til imperativ status som man dømmer oppførsel ut fra” (Andersson 2000:233, min oversettelse). I tillegg til stigmatisering av majoritetssamfunnet som ”etnisk annerledes”, opplever også noen å bli stemplet som ”overintegreerte” av minoritetssamfunnet. Denne holdningen opplever de ”frigjorte” jentene når andre i det somaliske miljøet ser på dem som ”norske” og som underkuet av det norske samfunnet. Ifølge Andersson blir den ”overintegreerte innvandreren” sett på som en person som prøver å bli ”lik som” nordmenn, og dermed ikke lenger somalisk. Stereotypen som ”over-integrert innvandrerungdom” er en negativ rollemodell som er produsert i minoritetsmiljøet.

Slike tilskrivninger av identitet utenfra, som jentene gir uttrykk for i forbindelse med debatten om tvangsekteskap og omskjæring, kan begrense mulighetene til å fritt konstruere sin identitet. Minoritetsungdom kan føle at de blir sett på som objekter, og ikke anerkjent som kreative subjekter. Når jentene i min undersøkelse så tydelig gir inntrykk av at ”det perfekte ekteskap” og ”den perfekte ektemann” er noe de selv vil og skal velge, kan dette tolkes som et uttrykk for aktiv motstand mot tilskrivelse av ”offerstatus” fra majoritetssamfunnet. Begrepet *identitetsarbeid* åpner for ulike identitetsstrategier for å bryte med stereotypiene. I tillegg til refleksjon over og tilpasning til moralske krav, innebærer også identitetsarbeid motstand mot disse kravene (Andersson 2000:292). Stereotypen av somaliske jenter og kvinner uten egen vilje er et bilde disse jentene ikke kjenner seg igjen i, og debatten om arrangerte ekteskap og tvangsekteskap har sannsynligvis gjort at de har reflektert mye over dette. Samtidig har en av dem selv opplevd at familien forsøkte å gifte henne bort, og det førte til konflikter og brudd med familien. I intervju situasjonen og i møtet med meg som en etnisk norsk, ung kvinne er det kanskje ekstra viktig for dem å vektlegge nettopp dette aspektet med valgfrihet, og å distansere seg fra stereotypen som ”offer”. Dette kan også være en strategi for å gjenvinne subjektivitet for sin egen del og for sin egen identitet, og ikke bli redusert til objekt i andres øyne.

Det å skille mellom religion og kultur, og argumentere ut i fra den ”sanne” islam, er også en strategi for å gjenvinne (kjønnede) subjektposisjoner.⁷⁷ Når det gjelder omskjæring er alle mine informanter enige i at det er ”kultur” og ikke ”religion”. Kontroversielle temaer som omskjæring og tvangsekteskap har vært mye skrevet om i media, og jentene i min undersøkelse tar eksplisitt avstand fra både omskjæring og tvangsekteskap. Å omtale slike skikker som ”ukultur”, kan tolkes som et forsøk på å korrigere det dominerende mediebildet

⁷⁷ Jf. diskusjonen om ”islamsk autensitet”(Jacobsen 2002) tidligere i kapitlet.

av islam, og en strategi for å gjenvinne stolthet som ung muslimsk kvinne i motstand mot en tilskrevet identitet.

5. ”Frigjorte” og ”ordentlige” jenter – ulike strategier mot kvinnefrigjøring

Andersson (2000) identifiserer to dominerende ”diskurser” eller forestillinger om kvinner og kvinnerollen i minoritetsgrupper. Den ene handler om innvandrerkvinner som ofre, og er produsert av majoriteten, mens den andre omhandler reproduksjon av tradisjonelle kjønnsroller, og blir opprettholdt innenfor foreldregenerasjon. Jentene i min undersøkelse er motstandere av begge disse forestillingene, men de har ulike strategier. De ”ordentlige” jentene utfordrer først og fremst forestillingen om innvandrerkvinner som offer, og Aisha er den som tydeligst følger en slik strategi gjennom å etterleve ”ekteskapsnormen” som er dominerende i det somaliske miljøet, men samtidig argumentere for likestilling ut i fra Koranen og ved å planlegge høyere utdanning. Hennes lojalitet er i det somaliske miljøet, men hun kritiserer praksiser i den somaliske ”kulturen”, og hun er først og fremst lojal mot islam. Dette er på linje med de norsk-pakistanske ”studentjentene” i Anderssons studie som ønsker en kjønnsrevolusjon innenfra uten å true de interne normene som regulerer seksualitetsområdet.

En vei mot kvinnefrigjøring som går via en fortolkning av Koranen som åpner for likestilling er støttet av flere imamer, og det gjør at de blir møtt med respekt av andre i sin minoritetsgruppe. Deres strategi med å argumentere for jenters rett til utdanning og til å bestemme over eget ekteskap ut i fra islam, er en mer lovende strategi enn å argumentere ut i fra alternativet; ”norsk kultur”. En muslimsk identitet gir disse jentene et bredere potensial for å bli anerkjent som individer (Andersson 2000). Aishas bruk av *hijab* kan tolkes som en symbolerklæring på at hun er ”ekte muslim”, og at hun har et reflektert og bevisst forhold til hva som står i Koranen. Hun følger ikke bare islams leveregler passivt, men hun har aktivt valgt å etterleve de levereglene som står i Koranen.

De ”frigjorte” jentene utfordrer hovedsakelig de dominerende kjønnskodene i det somaliske miljøet, og har dermed valgt en annen strategi enn de ”ordentlige” jentene. Gjennom synlige praksiser bryter de kjønnskodene i det somaliske miljøet, og dette resulterer i rykter og familiene blir beskyldt for å ikke holde kontroll på dem. Deres strategi er mer i tråd med ”idrettsjentene” i Anderssons studie som på mange måter oppfører seg som vestlige/norske unge kvinner, men samtidig er motstandere av å bli sett på som kun norske. De ”frigjorte” jentene gir uttrykk for det samme når de sier at det å bli kalt ”norsk” av andre

somalier, betyr det samme som "hore", og at de syntes det er urettferdig. Disse jentene syntes det er positivt å ha to kulturer fordi de forstår begge "sider". De behersker begge de "kulturelle kodene" og kan "oversette" slik at somalier og nordmenn kan forstå hverandre. De uttrykker optimisme når de omtaler rollen som "brobygger", men samtidig uttrykker de skepsis i forhold til å få foreldregenerasjonen til å forstå en annen "kode", spesielt en annen "kjønnskode". De er likevel positive på vegne av en del i deres generasjon, og mener at de må gå foran som gode eksempler for neste generasjon. Flere av de "frigjorte" jentene gir uttrykk for at deres brudd med "ekteskapsnormen" kan gjøre det lettere for generasjonene som kommer etter, og selv om det er tøft for dem selv, så er det verdt det fordi de kan være rollemodeller for sine barn.

6. Brudd med "ekteskapsnormen" – større handlingsrom og frihet eller smerte og tap?

6.1 Brudd med tradisjonelle kjønnsforståelser

De "frigjorte" jentene i mitt materiale har brutt med en del normer som begrenser jenters valgmuligheter. På den måten har de utvidet sine handlingsrom på det seksuelle området, og fulgt egne følelser og ønsker framfor å leve opp til familienes og en del andre somalieres forventninger. Samtidig viser jentenes uttalelser hvor vanskelig det oppleves å bryte med de normene og forståelsesrammene de har blitt sosialisert til å ta for gitt. Sahra sier det slik: *"(...) jenter som har sex før (ekteskap) det er ikke akseptert. Vi ble jo påvirket av det. Hvis vi skulle være 'ordentlige' jenter så skulle vi vente til... så noe annet visste vi ikke noe om."* Forestillingene om passende oppførsel for ei jente har tidligere vært en selvfølge. Long (1992) beskriver denne følelsen av å bli bevisst forestillinger man har tatt for gitt når man kommer til en annen kultur. Hun skriver at det man har sett på som "naturlig", egentlig er "kulturell". Dilemmaene jentene beskriver i forhold til å bryte med normene for sømmelig oppførsel viser også at dette er normer de har internalisert i oppveksten, og brudd innebærer et oppgjør med ens grunnleggende forestillinger om hva det vil si å være jente eller kvinne. Måter å være mann eller kvinne på er dypt rotfestet i en habitus (Prieur 2004:71). Kjønnsroller anses som "naturlige", og derfor vanskeligere å endre. Tidligere i kapitlet har jentene uttalt seg positivt om å pendle mellom ulike kultursfærer, men når det gjelder normer for kvinnelig oppførsel, oppleves ikke kulturpendling like problemfritt. Jentene gir uttrykk for at ungdomstida i Norge til tider har vært vanskelig fordi de har opplevd at "ekteskapsnormen" som de tidligere har tatt for gitt, har blitt utfordret, og de har opplevd lojalitetskonflikter og vært usikre på sin egen identitet.

Samtidig gir flere av jentene uttrykk for at møtet med andre normer og kjønnsforståelser har vært frigjørende fordi det har åpnet for nye muligheter. De sier at de har fått et "frigjort" forhold til sex, og disse jentene har brutt grenser for hva som er akseptabelt på det seksuelle området i forhold til "ekteskapsnormen". Long framhever det frigjørende og grenseoverskridende aspektet ved kulturpendling. Hun peker på at nye valgsituasjoner åpner seg i møtet med en ny kultursfære, og dette legger mine informanter stor vekt på. I møtet med den norske "kjærlighetsnormen" har de revurdert forestillinger de tidligere hadde tatt for gitt. Jentenes fortellinger om prosessen fra en "somalisk tankegang" med fokus på ekteskap og mange barn, til en "norsk tankegang" med vektlegging av selvstendighet og selvrealisering før man stifter familie, viser hvordan de har opplevd å stille spørsmål ved en del forestillinger de tidligere hadde tatt for gitt, og hvordan de tok avstand fra noen av disse forestillingene.

6.2 Selvstendighet på bekostning av trygghet?

Flere av jentenes historier er eksempler på hvordan "kjærlighetsnormen" og "ekteskapsnormen" ikke alltid passer sammen, og de som har hatt kjærester i skjul har fortalt om konflikter med familien som har endt i brudd. De "frigjorte" jentene har valgt å leve etter det vestlige idealet om å leve ut sin seksualitet, og de legitimerer sex ut i fra kjærlighet, ikke nødvendigvis ekteskap. Dermed er brudd med normen om jomfruelighet ved ekteskapsinngåelse, uunngåelig. Ifølge Prieur (2004) er det vanskeligere å finne kompromisser på kjønnsområdet enn på andre områder i livet. Det finnes ikke noen middelvei mellom en norm om jomfruelighet ved ekteskapsinngåelse og et ideal om at man skal leve ut sin egen seksualitet. Jentenes adferd på det seksuelle området blir ansett som symbolsk adferd, og seksualitet og kjønnsroller har blitt beskrevet som de siste bastioner i forbindelse med tilpasningen til et nytt sted (Mørck 1998). De "frigjorte" jentene i min undersøkelse ser seg på seg selv som frigjorte og selvstendige kvinner. De ønsker ikke å gifte seg før de har tatt utdanning og har en jobb slik at de ikke blir avhengige av mannen sin. Flere av dem uttaler at de ikke vil gifte seg med en somalisk mann fordi han vil ønske å bestemme over kona. Dette viser at de iscenesetter seg selv som selvstendige kvinner, og brudd med somaliske normer og idealet om å være en "ordentlig" jente var kanskje nødvendig for å kunne leve ut den kvinneverken de ønsket.

Samtidig befinner noen av disse jentene seg i en ekstra sårbar situasjon fordi de har opplevd brudd og mistet tryggheten i familien og i minoritetsmiljøet. Fathia beskrev tidligere i kapitlet hvordan hun oppførte seg forskjellig ute og hjemme, men at hun var den samme

uansett.⁷⁸ Likevel førte hennes oppførsel ute til at andre somaliere begynte å spre rykter om henne, og sa til foreldrene at hun ikke oppførte seg i tråd med normene for en ”ordentlig” somalisk jente. Dette førte til konflikt med foreldrene, og da de i tillegg fikk vite at hun hadde kjæreste i skjul, flyttet hun hjemmefra. Lignende historier har de andre ”frigjorte” jentene, og noen av dem forteller at barnevernet fikk ansvar for dem på grunn av konflikter med familien da de var yngre, og det førte blant annet til at andre somaliere automatisk så på dem som ”norske”.

Ifølge Storhaug (1998) er det en skremmende tanke for mange muslimske minoritetsjenter å skulle klare seg selv uten familien i ryggen. Storhaugs informanter hevder at norske jenter har frihet, men ikke den tryggheten som muslimske jenter har. Norske ungdommer ”trenes” til uavhengighet, mens muslimske ungdommer ”trenes” til avhengighet og et tett og livslangt samspill med familien. Den friheten noen av jentene i min undersøkelse snakker om, kan kanskje være oppnådd på bekostning av den tryggheten de hadde i familien. Samtidig viser noen av historiene deres at familienettverket ikke ga dem trygghet, og at de har opplevd trygghet og bekreftelse i andre nettverk etter at de brøt med familiene sine. Disse jentene gir uttrykk for at de ikke angret i ettertid på at de har brutt med normen om å ikke ha sex før ekteskap, og at de er stolte av å kalle seg selv ”frigjorte”. Samtidig er det en underliggende sårhet til stede i fortellingene deres når de forteller om konflikter med familiene, om ”lange prosesser” for å bli trygge på seg selv og når de forteller om andre somalieres syn på dem. Det inntrykket jeg sitter igjen med etter intervjuene er at alle informantene framstår som reflekterte unge kvinner som har et veldig bevisst forhold til seg selv og sine egne posisjoner som unge norsk-somaliske kvinner, og de hadde kanskje ikke vært så reflekterende over sin egen situasjon dersom de ikke hadde måttet forholde seg til ulike, og til tider motstridende, normsett i ungdomstida.

7. Oppsummering: Nye måter å være jente på i spenningen mellom ulike

forståelsesrammer

Jentenes tanker om og erfaringer med samliv, intimitet og seksualitet viser at dette er nært knyttet til refleksjoner rundt egen (kjønns)identitet. Deres ulike løsninger på kjønnsområdet henger nødvendigvis sammen med ulike måter å være jenter på. Det som er felles for informantene, uansett om de i egen eller andres mening er ”ordentlige” eller ”frigjorte” jenter, er at de på en eller annen måte havner ”mellom to kulturer”. Hvis man anser kultur som

⁷⁸ Jf. Østbergs (2003) begrep integrert plural identitet.

forståelsesrammer, som er en av de måtene jentene selv bruker ordet ”kultur”, så opplever de daglig hvordan det er å forholde seg til to ulike forståelsesrammer. Jentene i undersøkelsen framhever at det å ha forståelse for to kulturer er noe av det mest positive med å være både norsk og somalisk. De opplever seg som både norske og somaliske, og de framstår som kulturelle kreoler som benytter seg av ulike kulturer i sine identitetskonstruksjoner. De har også et selektivt og forhandlende forhold til religion, og ulike fortolkninger av islam inngår i identitetsarbeidene. Jentene sier at de oppfører seg forskjellig ut i fra situasjonen, og noen oppfører seg ”norsk” ute og ”somalisk” hjemme. Samtidig som de har en situasjonell identitet, og det kan oppleves forvirrende til tider, så framstår de som sterke, trygge jenter. Begrepet integrerte plurale identiteter, i betydningen å ha en flytende, skiftende karakter (plural), og en stabil og samlende (integrert) på samme tid, kan være betegnende.

Det å leve med to forståelsesrammer kan imidlertid også være frustrerende og konfliktfylt når det gjelder jentenes relasjoner til gutter, og i forhold til forventninger både fra somaliere og norske om hvordan jenter bør oppføre seg. Under jentenes positive presentasjoner av seg selv og sine bindestreksidentiteter, kommer det fram mørkere og mer smertefulle fortellinger når de kommer nærmere inn på temaer som kjæresten, ekteskap og seksualitet. På disse livsområdene blir tradisjonelle kjønnsforståelser utfordret, og det er i forhold til det annet kjønn at jentene møter konflikter og problemer i forhold til familie og andre i minoritetsmiljøet. Kjønnssroller anses som ”naturlige” og kvinners symbolske seksualitet gjør at dette er konfliktfylte temaer.

De ”frigjorte” jentene opplever at en del somaliere, spesielt i foreldregenerasjonen, ikke har forståelse for deres livsvalg, spesielt i forhold til å ha sex før ekteskap i et kjærlighetsforhold, å snakke åpent om sex og når det gjelder passende oppførsel for en jente generelt. På samme tid har de god kjennskap til Koranen og de anser seg alle som muslimer, om enn moderne muslimer. De har forståelse for hvorfor noen somaliere argumenterer for arrangerte ekteskap og omskjæring nettopp fordi de er familiære med denne forståelsesrammen, og de opplever at norske kan ha stigmatiserende og nedlatende holdninger i forhold til somaliske tradisjoner. De ”ordentlige” jentene opplever at en del norske ikke har forståelse for at de velger å vente med sex til de er gift, og at de ønsker å følge Koranen. Samtidig er de opptatt av kjærlighet som en ramme rundt ekteskapet, jenters rett til å velge ektemann og likestilling som gir mer gjenklang innenfor en norsk forståelsesramme og i tråd med ”kjærlighetsnormen”.

De ”frigjorte” jentene kan oppleve å bli ”stemplet” fra begge sider. Majoritetssamfunnet ser på dem som ”etnisk annerledes” og som ”ofre” for

kvinneundertrykkende praksiser, mens folk i minoritetsmiljøet anser dem som ”overintegrerte” og ”norske”, i en negativ betydning. Tilskrevne identiteter fra flere hold gjør at de kan havne i en objektposisjon, og mulighetene til å kunne konstruere sine identiteter fritt begrenses. Samtidig viser jentenes historier at det fører til økt refleksjon og identitetsarbeid. Det er heller ikke slik at de ”frigjorte” jentene kun opplever stigmatiserende holdninger, og de forteller også om aksept og bekreftelse fra deler av både majoritetsbefolkningen og minoritetsmiljøet. De ”frigjorte” og de ”ordentlige” jentene benytter seg av ulike identitetsstrategier for å bryte stereotypene, men det som er felles er at de framstiller seg som subjekter og aktivt viser motstand mot identiteter de blir tilskrevet utenfra.

Alle informantene viser gjennom sine erfaringer med kjærester, sex og tanker om ekteskap og identitet at de på ulike måter manøvrerer mellom ulike forståelsesrammer. Samtidig forhandler de også fram helt nye løsninger og nye måter å være jente på gjennom å kombinere flere forståelsesrammer. Løsningene synes veldig forskjellig på overflaten, og i noen tilfeller er kompromiss resultatet, mens det i andre tilfeller ender i brudd. Likevel er det variasjon som karakteriserer mitt materiale, og alle jentene ønsker helst å bli akseptert, av både somaliere og norske, som ”midt i mellom”.

KAP. 8. AVSLUTTENDE DISKUSJON

1. "Ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen"

Idealet innenfor en somalisk forståelsesramme er at all form for intim kontakt mellom kjønnene skal skje innenfor ekteskapet. Dette idealet som jeg kaller "ekteskapsnormen", forholder de norsk-somaliske jentene i min undersøkelse seg til på en eller annen måte. Innenfor "ekteskapsnormen" eksisterer det mange normer for passende oppførsel for unge, ugifte jenter, og somaliske jenter skal helst oppføre seg slik at de blir sett på som "ordentlige" jenter. Det er særlig i forhold til det annet kjønn at somaliske jenter blir kontrollert og sanksjonert. Normene gjelder både gutter og jenter ideelt sett, men i praksis får brudd på normen størst konsekvens for jenter.

Samtidig forholder jentene seg til et normsett innenfor en norsk forståelsesramme som jeg kaller "kjærlighetsnormen". Denne dominerende normen legger vekt på romantisk kjærlighet som legitimering for et intimt forhold, også uavhengig av ekteskap, og likestilling mellom kjønnene. Innenfor denne forståelsesrammen er det også forskjell på ideal og praksis, og det eksisterer ofte "tradisjonelle" kjønnsroller i forhold til sjekking og seksualitet. Nyere undersøkelser viser imidlertid at det har skjedd en endring her, i retning av at jenter tar en mer aktiv rolle.

2. Kontinuitet eller endring?

De norsk-somaliske jentene viser gjennom sine presentasjoner av seg selv og sine praksiser at de har forhandlet fram nye, fleksible løsninger på kjønnets område. Mine funn kan tolkes i et endringsperspektiv, og forstås i lys av teoretiske begreper som fokuserer på mulighetene i spenningsrommet mellom en kollektiv og en individualistisk orientering. De "frigjorte" jentene har gjort de mest synlige endringene ved å bryte med "ekteskapsnormen", mens de "ordentlige" jentene tilsynelatende lever i tråd med "ekteskapsnormen" og foreldrenes forventninger. De har ikke opplevd store konflikter eller brudd med familiene sine. Dette henger delvis sammen med at de "ordentlige" jentene ikke har brutt normen om å ha samleie før ekteskap. I tillegg har familiene vært åpne for at de tar egne valg innenfor bestemte rammer, og de har ikke holdt ting skjult for familiene.

Aishas historie om ekteskapsinngåelse og tanker om ekteskap viser at hun selv har valgt ektemann, men det har skjedd innenfor rammen av en somalisk ekteskapstradisjon og uten å utfordre idealet om å være "ordentlig" jente. Hun bruker ord som gir gjenklang

innenfor en norsk forståelsesramme som fritt valg, likestilling og å bli godt kjent før ekteskap, men hun legger en litt annen mening i disse ordene. Hennes opplevelse av frie valg kan forstås slik at hun selv velger det "fornuftige" innenfor grensene som settes for henne (Lidén 2003). Jentene har internalisert foreldrenes forståelsesrammer og verdier gjennom sosialiseringen, og når de "ordentlige" jentene velger i tråd med hva foreldrene forventer av dem, opplever de tillit og selvstendighet.⁷⁹ På den måten kan selvstendighet og frie valg knyttes til kontinuitet. Denne forståelsen er i tråd med Prieur (2004) som framhever familiens betydning og Bourdieus habitusbegrep for å gripe den dyptgående, førbevisste og kroppslige pregningen som foregår under primærsosialiseringen (Prieur 2004:171). De "ordentlige" jentenes levemåte som er i samsvar med "ekteskapsnormen" når det gjelder å avstå fra samleie før ekteskap, kan delvis forstås i et slikt perspektiv. Deres overtakelse av tradisjoner kan forstås som valg, og ikke tvang.

Samtidig viser de "ordentlige" jentene gjennom sine kompromisser på samlivets område og legitimeringer av egne valg også endring i forhold til den somaliske "tradisjonen". Aishas historie om ekteskapsinngåelse viser at det er mulig å ha en "mellomform" mellom et tradisjonelt arrangert ekteskap og et selvgjort (kjærlighets)ekteskap (jf. Bredal 2004). Hennes ekteskap og tanker om likestilling i ekteskapet, kan ikke bare forstås som valg av tradisjon. For henne er det viktig å ta avstand fra den somaliske tradisjonen og kulturen som legitimerer kvinnens underordning i ekteskapet. Aisha legitimerer sine meninger og valg i Koranen, og vektlegger skillet mellom religion og kultur. Hun argumenterer for likestilling i ekteskapet ut i fra en kritisk diskurs om "islamsk autensitet" (Jacobsen 2002:84), og for henne finnes ikke idealene for muslimsk kvinnelighet innenfor en somalisk forståelsesramme, og heller ikke innenfor en norsk forståelsesramme. Idealet hennes er å leve opp til de sanne islamske verdiene, som hun mener innebærer frihet og likeverd mellom kvinner og menn. Ifølge Jacobsen åpner denne posisjonen for en kritikk av kjønn som kan forstås og organiseres både i "vertslandet" og "hjemlandet". Aisha har et refleksivt forhold til religion, og refortolker og reforhandler islam i forhold til sin strategi for likestilling i ekteskapet. I et slikt perspektiv kan Aishas løsninger tolkes som endring i forhold til tradisjonen. I tillegg legger Aisha vekt på romantisk kjærlighet når hun snakker om ekteskap, og forelskelse var viktig da hun bestemte seg for ektemann. Vektlegging av kjærlighet står sterkt innenfor en norsk forståelsesramme og Aishas løsninger kan tolkes slik at hun også henter materiale fra "kjærlighetsnormen".

Haweeya karakteriserer jeg som en "ordentlig" jente, men også hennes historie viser fleksible løsninger i praksis. Hennes kompromiss på det seksuelle området innebærer at hun

⁷⁹ På samme måte som etnisk norske ungdommer (se Lidén 2004).

kan ha kjæreste, men hun setter klare grenser for hva som er akseptert form for intim kontakt. Beføling fra livet og opp er greit, men ikke fra livet og ned. Haweeya definerer sex som samleie, og så lenge hun er jomfru har hun ikke brutt normene for hvordan en "ordentlig" jente skal oppføre seg. Hun legitimerer sine valg delvis i Koranen, delvis i det somaliske idealet om sømmelig oppførsel for jenter og delvis i ønsket om å vente på "den rette". Når hun snakker med foreldrene og somaliske venninner henter hun argumenter som gir mening innenfor en somalisk og islamsk forståelsesramme, mens når hun snakker med etnisk norske venninner og den etnisk norske kjæresten bruker hun argumenter som gir mening innenfor en norsk forståelsesramme. De "ordentlige" jentene i mitt materiale har ulik praksis i forhold til det annet kjønn, og ulike tolkninger av Koranen på noen punkter. Det som er felles er at de har forhandlet fram praktiske kompromisser i spenningen mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen" innenfor egne tolkninger av hva det vil si å være "ordentlig" jente. Disse jentene viser gjennom sine praktiske løsninger at de forhandler fram kompromisser også på kjønnets område, men disse endringene er ikke så synlige utad.

De "frigjorte" jentene har gjort mest synlige endringer gjennom brudd med "ekteskapsnormen" og i noen tilfeller brudd med familien. Likevel er det ikke slik at disse jentene har "blitt helt norske". Deres vektlegging av islam som en trygghet og en viktig del av deres identitet viser at de ikke tar avstand fra alt i sin somaliske bakgrunn. De "frigjorte" jentene kritiserer islams kvinnesyn ut i fra et vestlig kvinnefrigjøringsperspektiv, men det at de er født muslimer og at de anser seg som (moderne) muslimer er noe selvfølgelig for dem. Noe lignende skriver Østberg (2003) om når hun beskriver religion som en kroppslig, ikke-reflektert kunnskap, og hun hevder at unge muslimer kan ha en reflektert holdning til religion uten å stille spørsmål ved troen i seg selv. Det at alle jentene, også de som kaller seg "frigjorte", tar religionen for gitt kan tolkes i tråd med Prieurs vektlegging av habitus og et uttrykk for kontinuitet.

Likevel viser de "frigjorte" jentene i sin praksis på det seksuelle området at de har gjort store brudd med det somaliske idealet om å være "ordentlig" jente. Dette framhever de som frigjørende, men samtidig viser jentenes historier at kjønnsforståelser er vanskelige å utfordre. Normen om å være jomfru før ekteskap er den sentrale innenfor en somalisk forståelsesramme, og dersom en jente bryter denne normen, eller andre tror at hun bryter den, så blir hun sanksjonert på ulike måter av familien og andre i det somaliske miljøet. De "ordentlige" jentene har ikke brutt denne sentrale normen, selv om man kanskje kan si at Haweeyas tolkning "tøyer" den.

Kritikken av et perspektiv som vektlegger endring og muligheter (hybriditet, kreolisering osv.) har ofte bygd på at de ikke har tatt for seg konfliktfylte områder av minoritetsungdoms hverdag, som typisk har med kjønn og seksualitet å gjøre (se bl.a. Bredal 2004, Prieur 2004, Mørck 1998). Historiene til de ”frigjorte” jentene viser at konflikter gjerne oppstår på områder som har med kjønn og seksualitet å gjøre. Fortellingene deres om ”lange prosesser” rommer mye usikkerhet og tvil i forhold til egen oppførsel og (kjønns)identitet. Jentene har følt det vanskelig både i forhold til internaliserte forståelser av sømmelig oppførsel for en jente og i forhold til andres forventninger. Det er tydelig at disse jentene har opplevd de ”smertepunktene” som Mørck (1998) skriver om, og at de har opplevd grensene for hva som er gjørbart. Når de har utfordret de tradisjonelle normene for sømmelig oppførsel, gjennom å ha kjærester i skjul eller ved å ha oppholdt seg mye i det offentlige rom ”uten grunn”, har det begynt å gå rykter om dem i det somaliske miljøet (Salmela 2004), og dette har ofte tilspisset konflikter med familien. Dette kan forstås i lys av begreper om ære og skam, og jenters symbolske seksualitet (Mørck 1998), og at både jentene og familiene er i en sårbar posisjon i minoritetssituasjonen.

Prieur (2004) skriver at de fleste innvandrere vil opprettholde kjønnskonstruksjoner i det nye landet og hun vektlegger et kontinuitetsperspektiv. Hun peker imidlertid også på at det har skjedd endringer når det gjelder feminitetsformer. Noen forandringer er synlige, slik som klesdrakt, mens andre er mer subtile, slik som at en kvinne diskuterer og deler husarbeid med mannen. Ut i fra mitt materiale er det de ”frigjorte” jentene som symboliserer endring på en synlig måte, mens de ”ordentlige” jentenes endringer er mindre synlig.

De jentene som har brutt med ”ekteskapsnormen” og familien som resultat av dette, er i en ekstra sårbar situasjon på grunn av tilskrevne identiteter både fra minoritetssamfunnet og majoritetssamfunnet (Andersson 2000). Kroppens tegn i form av hudfarge og kjønn er markører for hvordan andre oppfatter dem (Prieur 2004). De ”frigjorte” jentene opplever å bli stemplet av majoritetssamfunnet som ”innvandrere” fordi de har en annen hudfarge, og som ”ofre” fordi de har somalisk bakgrunn. Minoritetssamfunnet ser dem som ”norske” og dermed ” horer”. De ”ordentlige” jentene opplever også stigmatisering fra majoritetssamfunnet som ”undertrykte” og ”ofre”, men de ”frigjorte” jentene kan altså oppleve dobbel stigmatisering. De ønsker å være både ”norske” og ”somaliske”, men opplever det til tider som vanskelig fordi de ikke får sine egne identiteter anerkjent (Andersson 2000). Samtidig er det ikke slik at de ”frigjorte” jentene kun opplever stigmatisering, og de forteller også om aksept, bekreftelse og trygghet i nye nettverk i majoritetsbefolkningen. Flere av dem har fremdeles også kontakt

med somaliere enten i Norge eller i Somalia som aksepterer deres livsvalg, og som gir dem aksept for hvordan de ønsker å leve og hvem de ønsker å være.

Felles for de norsk-somaliske jentene i min undersøkelse er at de framstår som sterke aktører som ikke finner seg i å bli redusert til passive objekter for andres identitetstilskrivelser. Gjennom ulike strategier viser både de "frigjorte" og de "ordentlige" jentene motstand mot andres beskrivelser av dem selv som de ikke kjenner seg igjen i (jf. Anderssons begrep om identitetsarbeid). Mitt inntrykk er at de framstår som personer med en integrert plural identitet og som aktive kulturelle aktører, sagt med Østbergs (2003) ord. De har en situasjonell identitet ved at identiteten består av mange fortellinger eller mange identiteter (plural) avhengig av hvor de er og hvem de er sammen med. Samtidig har de en samlet, integrert identitet, slik de gir uttrykk for når de sier at de er den samme personen uansett og at de er trygge på seg selv. De gir stort sett inntrykk av å være fornøyde med å være "midt i mellom", og de anser det som positivt å ha to forståelsesrammer. Mine funn viser at jentene benytter seg av *mulighetene* i dette spenningsrommet, og at de aktivt motarbeider begrensningene.

Gjennom refleksjoner rundt egen (kjønns)identitet og gjennom praktiske løsninger i spenningsrommet mellom "ekteskapsnormen" og "kjærlighetsnormen", framstår jentene som kreative aktører. På grunn av tydelige brudd med somaliske normer på kjønns område framstår de "frigjorte" jentene som de fremste endringsaktørene utad, men også de "ordentlige" jentenes kompromisser på kjønns område, viser at deres løsninger kan tolkes i et endringsperspektiv. Bildet må likevel kompletteres med et perspektiv som fanger opp kontinuitet, både hos de "ordentlige" jentene som tilsynelatende følger tradisjonen utad, og de "frigjorte" jentene som viser kontinuitet på en mindre synlig måte. Felles for alle jentene er at de har forhandlet fram ulike variasjoner av praktiske og fleksible løsninger på kjønns område, og nye måter å være jenter på i spenningen mellom ulike forståelsesrammer.

LITTERATUR

- Abdalla, Raqiya Haij Dualeh (1982) *Sisters in Affliction. Circumcision and Infibulation of Women in Africa*. London: Zed Press.
- Andersson, Mette (2000) "All five fingers are not the same". *Identity work among ethnic minority youth in an urban Norwegian context*. Bergen: Senter for samfunnsforskning (SEFOS).
- Astad, Bente (1993) "Gode muslimer" og "moderne tyrkere". *Kontinuitet og endring i kulturelle tradisjoner*. Hovedoppgave i sosialantropologi. Universitetet i Oslo.
- Barnes, Virginia Lee og Janice Boddy (1994) *Aman. En kvinne fra Somalia forteller*. Oslo: Hjemmets Bokforlag.
- Bouhdiba, Abdelwahab (1985) *Sexuality in Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre (1990) *The Logic of Practice*. California: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000) *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Bredal, Anja (1993) "Dere tror vi er annerledes, men vi er annerledes på en annen måte!". *15 marokkanske innvandrere om innvandrerskapet*. Hovedoppgave i sosiologi. Universitetet i Oslo.
- Bredal, Anja (1998) *Arrangerte ekteskap og tvangsekteskap blant ungdom med innvandrerbakgrunn*. Oslo: Kompetansesenter for likestilling.
- Bredal, Anja (2004) "Vi er jo en familie". *Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater*. Avhandling til Dr. polit.-graden ved institutt for sosiologi og samfunnsgeografi. Universitetet i Oslo.
- Dahl, Tove Stang (1992) *Den muslimske familie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dirie, Waris og Cathleen Miller (1998) *Ørkenblomsten. Nomadepiken fra Somalia som ble toppmodell i New York*. Oslo: Hjemmets Bokforlag.
- Dybdahl, Ragnhild (1994) *Childhood in Somalia. A Cross-Cultural Study*. Hovedoppgave i psykologi. Universitetet i Oslo.
- Ehlers, Pernille og Agnes Witzke (1992) *Somalia. Bakgrund och framtid*. Nordiska Afrikainstitutet.
- Elmi, Aisha Hagi, Dekha Ibrahim og Janice Jenner (2000) "Women's Roles in Peacemaking in Somali Society". I Hodgson, Dorothy L. (red.) *Rethinking Pastoralism in Africa*. Oxford: James Curry.
- Eriksen, Thomas Hylland (1994) *Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Eriksen, Thomas Hylland og Torunn Arntsen Sørheim (1994) *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Eriksen, Thomas Hylland (2002) "Identitet". Kap. 3 i Eriksen, Thomas Hylland (red.) *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland (2004) *Røtter og føtter. Identitet i en omskiftelig tid*. Oslo: Aschehoug.
- Fangen, Katrine (1997) *Fra erfaringsnær til kritisk. Fortolkning som samfunnsvitenskapelig utfordring*. ISS Arbeidsnotat nr. 10. Oslo: Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi.
- Fangen, Katrine (2002) *Tvangsekteskap. En evaluering av mottiltakene*. Fafo-rapport 373.
- Fangen, Katrine (2004) *Humiliation as Experienced by Somali Immigrants in Norway (draft)*. Paper presented at the annual meeting in humiliation studies, Maison des Hommes, Paris. 15th-18th of September.
- Giddens, Anthony (1994) *Intimitetens forandring. Seksualitet, kærlighed og erotik i det moderne samfund*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Giddens, Anthony (1996) *Modernitet og selvidentitet – selvet og samfundet under senmoderniteten*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Goffman, Erving (1990a) *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin Books.
- Goffman, Erving (1990b) *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin Books.
- Gravås, Tonje Foosnæs (2002) *Kjærlighetens tvetydighet. "... det er bare lykke og glede og fantastisk, liksom" – en kvalitativ studie av kjærlighetens mentalitet i det moderne*. Hovedoppgave i sosiologi. Universitetet i Oslo.
- Gullestad, Marianne (1997) "Fra "lydig" til "å finne seg selv." Verdioverføring mellom generasjonene i dagens Norge", i Frønes, I., Heggen, K. og Myklebust, J.O. (red.) *Livsløp. Oppvekst, generasjon og sosial endring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, Marianne (2002) *Det norske sett med nye øyne. Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Helander, Bernhard (2003) *The Slaughtered Camel. Coping with Fictitious Descent among the Hubeer of Southern Somalia*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 34: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Helmius, Gisela (1990) *Mogen för sex?!. Det sexuellt restriktiverande samhället och ungdomars heterosexuella glädje*. Uppsala.

- Himmilo Youth in Norway. (2001) *Tvangsekteskapsprosjektet 2001. Moderne jenter og tradisjonelle gutter*. Støttet av Barne- og Familiedepartementet.
- Himmilo Youth in Norway. (2001) *Årsrapport 2001. Education to the next generation*. Støttet av Barne- og Familiedepartementet og Landsrådet Norges barne- og ungdomsorganisasjoner.
- Jacobsen, Christine M. (2002) *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Oslo: unipax.
- Jacobsen, Christine M. og Randi E. Gressgård. (2002) "En kvinne er ikke bare en kvinne. Kjønnspromblematikk i et flerkulturelt samfunn". I Holst, Cathrine (red.) *Kjønnssrettferdighet. Utfordringer for feministisk politikk*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Lewis, Ioan M. (1967) *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*. London: University Press.
- Lewis, Ioan M. (1980) *A Modern History of Somalia. Nation and State in the Horn of Africa*. London: Longman.
- Lewis, Ioan M. (1994) *Blood and bone: the call of kinship in Somali society*. Lawrenceville, NJ: The Red Sea Press.
- Lidén, Hilde (2003) "Foreldres autoritet og ungdoms selvstendighet". *Tidsskrift for ungdomsforskning*. 3(2):27-47.
- Lie, Benedicte (2002) *Innvandring og innvandrere 2002*. Oslo/Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå.
- Lie, Benedicte (2004) *Fakta om ti innvandrergupper i Norge*. Oslo/Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå.
- Long, Litt Woon (1992) "Om kulturpendling og kulturpendlere". I Long, Litt Woon (red.) *Felleskap til besvær? Om nyere innvandring til Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mernissi, Fatima (1975) *Beyond the Veil. Male- Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Cambridge, Massachusetts: Schenkman Publishing Company.
- Musse, Bashe (1997) *Utvikling eller problemutvikling. Somaliske jenter i Norge*. Mellomfagsoppgave i sosiologi. Universitetet i Oslo.
- Mørck, Yvonne (1998) *Bindestregsdansere. Fortællinger om køn, generationer og etnicitet*. København: Forlaget Sociologi.
- Pedersen, Willy (2002) "Dyd i ars erotica: Forelskelse og seksualitet blant muslimske jenter i Norge". *Sosiologisk tidsskrift* 10:3.

- Pedersen, Willy og Morten Blekesaune (2003) "Sexual satisfaction in young adulthood: Cohabitation, committed dating, or unattached life?" *Acta Sociologica*, 46 (3):179-195.
- Pedersen, Willy og Sven O. Samuelsen (2003) "Nye mønstre av seksualatferd blant unge." *Tidsskrift for den norske lægeforening*, 123:3006-09.
- Prieur, Annick (2004) *Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Ragin, Charles (1994) *Constructing Social Research. The Unity and Diversity of Method*. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press.
- Roald, Anne Sofie (2001) *Women in Islam. The Western Experience*. London and New York: Routledge.
- Salmela, Anu (2004) "Did You See Her Standing at the Marketplace?" *Moral Purity and Socio-spatial Behaviour of Somali Girls in the City of Turku, Finland*. Paper til den 9. Somali Studies International Conference, Ålborg, Danmark.
- Sandberg, Sveinung, Camilla Jordheim Larsen og Willy Pedersen (2004) "Hvis hun er fornøyd, så blir jeg det også" – unge menn, maskulinitet og seksualitet. I *Sosiologisk tidsskrift*, 12:299-322.
- Scruggs, Natoschia (2004) "Understanding Abuse within the Context of Somali Culture". Kapittel 13 i Malley-Morrison, Kathleen (red.) *Family Violence and Abuse: International Perspectives*. Mahwah, NJ: Erlbaum Publishers.
- Storhaug, Hege (1998) *Hellig tvang. Unge norske muslimer om kjærlighet og ekteskap*. Oslo: Aschehoug.
- Talle, Aud (2003) *Om kvinneleg omskjering. Debatt og erfaring*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Thagaard, Tove (1998) *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Tryggestad, Torunn L. (1995) *FN sin humanitære intervensjon i Somalia. Frå "test case" til "worst case"-scenario*. Hovedoppgave i statsvitenskap. Universitetet i Oslo.
- Træen, Bente (1995) *Ungdom og seksualitet*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Vogt, Kari (2003) *Islams hus. Verdensreligion på fremmarsj*. 3. utg. Oslo: J.W. Cappelens Forlag.
- Walle, Thomas Michael (1999) "Så god som en mann kan bli!". *Maskuline idealer og mannlig praksis i Lahore, Pakistan*. Hovedoppgave i sosialantropologi. Universitetet i Oslo.

Widerberg, Karin (2001) *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt*. Oslo:

Universitetsforlaget.

Wikan, Unni (2003) *For ærens skyld. Fadime til ettertanke*. Oslo: Universitetsforlaget.

Østberg, Sissel. 2003. *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*.

Oslo: Universitetsforlaget.

Aasen, Berit. 1982. *Somalia: Nomader, stat og sosialisme*. Hovedoppgave i sosiologi.

Universitetet i Oslo.

Fra internett:

<http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2004-05-26-05.html> (lesedato 16.09.04)

<http://www.odin.dep.no/bfd/norsk/publ/handlingsplaner/004051-990184/hov003-bu.html>

(lesedato 31.10.04)

<http://www.fokuskvinner.no/Temasider/Kjonnsllestelse/Fakta/1946> (lesedato 31.10.04)

Aviskilder:

Aftenposten 17.11.1995.

Aftenposten 27.11.1997.

Aftenposten 6.1.1998.

Aftenposten 8.1.1998.

Aftenposten 12.1.1998.

Aftenposten 2.2.1999.

Aftenposten 10.3.1998.

Aftenposten 3.2.2000.

Aftenposten 11.10.2000.

Aftenposten 24.10.2001.

Aftenposten 29.10.2001.

Aftenposten 29.10.2001.

Aftenposten 20.3.2002.

Aftenposten 21.5.2002.

Aftenposten 5.8.2004.

Aftenposten 6.11.2004.

Dagbladet 10.2.1997.

Dagbladet 16.11.2001.

Dagbladet 6.8.2004.

Dagsavisen 30.5.2002.

Dagsavisen 9.6.2002.

Klassekampen 12.8.2004.

Alle kildene i denne oppgaven er oppgitt.

Antall ord i denne oppgaven er 46814.

Vedlegg 1: Intervjuguide

Innledning:

- Introdusere meg selv og fortelle at jeg skal bruke informasjon fra intervjuet i hovedoppgaven min i sosiologi.
- Først vil jeg takke for at du ville stille opp på intervju!
- Du blir anonymisert i oppgaven slik at andre ikke skal kjenne deg igjen. Jeg vil ikke bruke ditt egentlige navn eller andre fakta som kan røpe hvem du er.
- Det er helt frivillig å svare på spørsmålene. Kan hoppe over spørsmål hvis du det er noen du ikke føler for å svare på.
- Nevn temaene.
- Det er ingen fasitsvar på disse spørsmålene. Jeg vil høre om din erfaring av å leve med to kulturer. Du er ”eksperten”. Hvis jeg spør om hva andre syntes om et eller annet så er jeg ute etter å høre hvordan du oppfatter det.
- Hvis det er noe du lurer på underveis så er det bare å spørre.
- Intervjuet vil ta ca. 1 ½ - 2 timer.
- Er det greit at jeg tar opp intervjuet med mp3 spiller? Ingen andre vil få tilgang til det.

A. Opphav / Migrasjon

- **Kan du starte med å fortelle litt om hvordan somaliske flyktninger har det i Norge?**
- **Kan du fortelle om oppveksten din i Somalia?** Hvordan levde dere i Somalia? Hvor i Somalia er du fra? Fortell litt om foreldrene dine.
- Hvorfor flyttet du/dere? Når? Hvor gammel var du? Hvem flyttet du sammen med?
- **Hvordan opplevde du å komme til Norge?** Hvordan var det første møtet med Norge?
- Hvordan er livet ditt her i forhold til hvordan det var i Somalia? Hvor lenge har du bodd i Norge nå? Har du gått på skole her? Hva gjør du her? Hvem bor du sammen med?

B. Kultur / Identitet / Tilhørighet

- **Kan du nevne en konkret situasjon der det har vært positivt å ha to kulturer?** (norsk og somalisk)
- Hva skjedde? Hvordan opplevde du det?
- Når er det positivt å være ”norsk”?
- Når er det positivt å være ”somalisk”?

- Føler du deg som norsk eller somalisk? Noe midt i mellom? Muslim?
- Hvordan blir du sett på av andre? (av norske, somaliske)
- Hva vil du helst bli kalt? (norsk, somalisk, norsk-somalisk, norsk muslim, innvandrere, ingen av delene?)
- Har du mest tilhørighet i den norske kulturen eller den somaliske?
- **Nevn en situasjon der det har vært et problem å ha to kulturer?**
- Hva skjedde? Hvordan opplevde du det?
- Føler du at andre forventer at du skal være mer "norsk" eller mer "somalisk" enn det du er/vil være?
- **Hvordan vil du oppdra dine barn?** Hvilke verdier vil du lære dem? Hvilke verdier fra somalisk kultur? Hvilke verdier fra norsk kultur? Noen universelle verdier?
- Er religion (islam) en viktig del av oppdragelsen?
- Forskjellig oppdragelse av barn i norske og somaliske familier? I så fall; Hva? Hvorfor?
- Forskjell i oppdragelsen av jenter og gutter? Hvordan? Hvorfor? Ulike regler?
- Mor eller far viktigst i oppdragelsen? Eller andre?
- Vil du en gang dra permanent tilbake til Somalia? I så fall; Når? Hvorfor/Hvorfor ikke?
- Hvordan tror du livet ditt er om ti år?

C. Klesdrakt / Kropp / Hår

- **Kan du komme på noen situasjoner der klær har en spesiell (symbolsk) betydning?**
- Hva pleier du å ha på deg? Det du har på deg nå? (Somalisk eller norsk klesdrakt?)
- Hva i hvilke situasjoner? (Forskjellig ute og hjemme?)
- Forskjell i norsk og somalisk klesdrakt? Hvordan?
- Hva signaliserer klesdrakt syntes du?
- Hvordan blir klesdrakt oppfattet av andre? Av somaliere? Av nordmenn (f.eks slør?)
- **Har du opplevd at somaliere og nordmenn har ulikt forhold til kropp og hår?** I så fall; Hvordan? (f.eks når det gjelder å vise former, naken hud, vise hår) Hvorfor? (kultur, religion, moral osv.)
- Hva er det viktigst å dekke til? (hår, naken hud? osv.)
- Syntes du nordmenn har et annet forhold til nakenhet?

D. Ekteskap / Sex

- **Hvordan ser du for deg det perfekte ekteskap?**
- Bestemme selv (kjærlighetsekteskap) eller arrangert?

- Er somaliske og norske ekteskap forskjellig? Hvordan?
- Har kvinner og menn forskjellige roller i ekteskapet?
- Tanker om eget ekteskap og syn på likestilling.
- Har kvinner og menn lik rett til skilsmisse?
- **Hvordan vil du beskrive den perfekte ektemann?**
- Hvem vil du gifte deg med? (norsk, somalisk, fra annet muslimsk land?)
- **Hva syntes du om å ha sex før man gifter seg?**
- Hvordan er det i Somalia i forhold til i Norge? (eks. samboerskap osv.)
- Syn på sex før ekteskapet (eget, foreldrenes, venners osv.) Forskjell i islams syn, det somaliske miljøets syn og det norske samfunnets syn? Generasjonsforskjell?
- Dersom man har sex før ekteskapet; Hvor lenge bør man ha vært sammen før man har sex? Hvor gammel bør man være?
- Er det like regler for gutter og jenter når det gjelder sex før ekteskapet? Hvorfor/Hvorfor ikke? Har det de samme konsekvensene for gutter og jenter?
- Dersom man har kjæreste, vil det si det samme som at man har sex? Er det press fra gutten om sex?
- Er det viktig å være jomfru når man gifter seg? Hvorfor? Like viktig for gutter og jenter?
- Er det forskjell på somaliske jenter i Norge?
- **Hvordan vil du definere hva sex er?** (kyssing, klining, kosing, samleie osv.)
- Syntes du det greit å kysse eller kline med en gutt uten å være gift? Hva syntes andre? (foreldre, venner osv.)
- Hvor går grensen for hva som er tillatt? Har folk ulike grenser? (Forskjell på gutter og jenter? Forskjell på norske og somaliske jenter?) Hva står det i Koranen?
- Kan du snakke med noen om sex? I så fall; Hvem?
- Tror du gutter og jenter har likt behov for sex?

E. Forelskelse / Kjæreste

- **Kan du fortelle om aller første gang du var forelska?** Hvor gammel var du? Hva var det med den andre personen som gjorde at du fattet interesse for han? Visste han at du var interessert i han? Fortalte du det til noen? Hvordan følte det?
- **Fortell om første gang du var ordentlig forelska (etter at du ble eldre).** Hva var spesielt med han som gjorde at du ble forelska i han?
- **Har du eller har du hatt kjæreste?** Hvordan ble dere sammen? Hva var det som gjør at du er glad i han? Hvis ikke; Kjenner du andre somaliske jenter som har kjæreste? Har

somalisk og norsk kultur forskjellig syn på kjærlighet? Tror du på kjærlighet ved første blick?

Til slutt:

Tusen takk for at du ville stille opp til intervju!

- Er det noe du vil legge til?
- Er det noe du lurер på i forbindelse med spørsmålene? Noe som var uklart?
- Noe jeg ikke har spurt om som jeg burde hatt med?
- Er det annerledes å snakke med meg (som "representant fra norsk kultur") om disse temaene enn en fra Somalia?
- Er det greit at jeg tar kontakt igjen hvis det er noe jeg lurер på når jeg jobber videre med hovedoppgaven? Du må gjerne ta kontakt hvis du kommer på noe mer.